

بسم الله وبعد: تم الرفع بحمد الله من طرف بن عيسى ق متخرج من جامعة المدية سنة 2007

للتواصل وطلب المذكرات :

بريدي الإلكتروني: benaissa.inf@gmail.com

MSN : benaissa.inf@hotmail.com

Skype :benaissa20082

هاتف : 0771087969

دعوة صالحة بظهر الغيب....

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الاخوة منتوري، قسنطينة
كلية الحقوق

الرقم التسلسلي:

الحرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر والفقه الإسلامي "دراسة مقارنة" في الأصول النظرية وآليات الممارسة مع التطبيق على الوضع في الجزائر

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في القانون

إعداد الطالب:
علي قريشي

إشراف الدكتور:
مويسي بلعيد

لجنة المناقشة

أ. د. قشي الخير	**أستاذ التعليم العالي**	**جامعة سطيف**	**رئيسا**
د مويسي بلعيد	**أستاذ محاضر**	**جامعة بسكرة**	**مشرفا ومقررا**
أ. د. كيبش عبد الكريم	**أستاذ التعليم العالي**	**جامعة قسنطينة**	**عضوا**
د. محجوب عز الدين	**أستاذ محاضر**	**جامعة قسنطينة**	**عضوا**
د. موسى زهية	**أستاذة محاضرة**	**جامعة قسنطينة**	**عضوا**

السنة الجامعية: 1425 هـ – 1426هـ
2004 م– 2005م

بسم الله الرحمان الرحيم

«*ولقد كرّمنا بنـي آدم وحملنـاهم فـي البر والبحر، ورزقنـاهم من الطيبات، وفضلناهم علـى كثير ممّن خلقنا تفضيلا*»

سورة الإسراء آية **70.**

وقال تعالى: «*والذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينـهم وممّا رزقنـاهم ينفقون*»

سورة الشورى آية **35.**

وقال سبحانه: «*وشاورهم فـي الأمر، فإذا عزمت فتوكل علـى الله، إن الله يحـب المتوكلين*».

سورة آل عمران، الآية **159**

الإهداء

إلى الذين يبحثون عن الحق ليسيروا في نوره وعلى هداه.

إلى أساتذتي الأفاضل تقديرا وعرفانا.

إلى والدي الكريمين

أسكنهما الله فسيح جنانه،

وأصبغ عليهما نعمائه ورضوانه؛

إلى التي صبرت لغربتي،

وآنستني في وحشتي، وسهرت بجانبي طول الليالي وآزرتني.

إلى زوجتي المخلصة.

وفاء ومحبة؛

إلى أبنائي، وإخوتي وأصدقائي؛

إلى هؤلاء جميعا؛

أهدي ثمرة جهدي المتواضع.

كلمة شكر وتقدير

الحمد لله حمد الشاكرين، يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، لا نحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه؛ وأفضل الصلاة وأزكى التسليم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه الذي قال: "من لم يشكر النّاس لم يشكر الله" رواه الترمذي. وقال أيضا: "... ومن صنع إليكم معروفا فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه، فادعوا له حتى تروا أنّكم قد كافأتموه" رواه أبو داود والنسائي وأحمد.

ووفاء من الباحث، واعترافا منه بالمعروف والجميل والمساعدة التي قدّمت له من طرف الجميع، بعلمهم وخبرتهم، ممّن أسهموا في إنجاز هذا العمل، وخروجه إلى النّور؛ إلى هؤلاء جميعا أتوجّه بخالص الشكر والعرفان والتقدير وأخصّ بالذكر أستاذي الفاضل، الدكتور بلعيد مويسي، الذي تفضّل بقبوله الإشراف على هذا البحث، رغم ضيق وقته، وكثرة مشاغله وتنقلاته؛ والذي لم يأل جهدا في مساعدتي وتوجيهي، وإمدادي بالمراجع والأبحاث العلمية، وذلك إلى حين اكتمال وإتمام هذا العمل، فإلى الله أتوجّه بالدعاء، أن يكافئه ويجازيه عن جميل وخالص كل ما قدّم، إنه قريب سميع مجيب الدعاء.

كما لا يفوتني، أن أتوجه بخالص شكري وتقديري، إلي إدارة جامعة باتنة، وأخص بالذكر كلية الحقوق، وكلية العلوم الاجتماعية والإسلامية من مسؤولين، وأساتذة، وعمال، على ما قدموه لي من خدمات وتسهيلات ذللت لي الصعوبات، لإنجاز هذا البحث دون أن أنسى من قاموا بكتابته على جهاز الإعلام الآلي، وإلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد.

الباحث

فهـرس الموضوعات

مقدمة

الحرية، و**الديمقراطية** و**حقوق الإنسان**، أصبحت في عصرنا الحديث من أكثر المصطلحات سحرا، وجاذبية، وتداولا في المجتمعات السياسية، ذلك أن الحرية، والتي كانت سببا في تفجير الكثير من الثورات الشعبيّة على مر التاريخ، هي التي تؤمّن قيام أفضل النظم الديمقراطية المعبّرة بصفة فعلية وصادقة عن إرادة وضمير المجتمعات السياسية، فالحرية هي جوهر الديمقراطية؛ وهذه الأخيرة من أسمى غاياتها هي احترام كرامة الفرد، وتحقيق مصالحه، وضمان حقوقه الأساسية، وفي مقدّمتها حقّه في الحرية بكل أبعادها وفي مختلف مجالاتها، وعلى رأسها الحريات السياسية.

وإذا كانت المذاهب الفكرية متّفقة على أنّ حقوق الأفراد وحرياتهم لا يمكن توفيرها وضمان ممارستها إلاّ في ظل النظم "الديمقراطية" إلا أنّ هذا المصطلح قد أثار الكثير من الجدل والاختلافات النظرية والتطبيقية، فعلى المستوى النظري لم يتوصّل الفكر السياسي إلى وضع تعريف موحّد متّفق عليه لمفهوم الديمقراطية؛ فإلى جانب المفهوم الليبرالي الرأسمالي، وكذا المفهوم الاشتراكي الماركسي، هناك المفهوم الإسلامي والذي يتجسّد في مصطلح "الشورى الإسلامية". وعلى المستوى العملي، ادّعت جميع النظم السياسية في العالم، وخاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين بأنها تطبّق نظما ديمقراطية خاصة بها، بل إن النظم الشمولية والتي تتّخذ الأديولوجية الماركسية منهاجا لها، كانت من أكثر الدول التي تستخدم تعبير "الديمقراطية". بل وحتى بعد أفول الفكر الماركسي إثر تفكك المعسكر الشرقي – الشيوعي - وانهياره، لازال شعار الديمقراطية مرفوعا وبقوّة في بعض الدول مثل جمهورية الصين الشعبية، إلى جانب كوبا، وفيتنام، وكوريا الشمالية .. وغيرها. كما ظلّ مرفوعا أيضا في دول العالم الثالث عموما، وفي الدول العربية والإسلامية على وجه الخصوص.

غير أنّه مهما اتّسعت دائرة الجدل والصراع بين النظريات والمذاهب السياسية حول هذا المصطلح، إلا أنّ الإجماع يكاد ينعقد في العصر الحديث، أن النموذج الأمثل للديمقراطية هو ذلك الذي يمكّن الشعب من حكم نفسه بنفسه ولمصلحته. وبقدر ما يحقق نظام الحكم هذه الأهداف، بقدر ما يكون ديمقراطيا. فالديمقراطية – كما عبر عنها البعض – هي جوهر وعرض، فجوهرها هو حرية المحكومين في اختيار حكومتهم (وهي الغاية) أما

(العرض) أو الوسيلة، فهو النصوص الدستورية، وقوانين الانتخاب، وصناديق الاقتراع، التي قد تقوم أو لا تقوم الديمقراطية بها.[1]

إن كرامة الإنسان وحقوقه وحرياته، أصبحت في عصرنا الحاضر، هي القيمة الأساسية الكبرى التي يجب على الدول أن تسعى جاهدة لتحقيقها، والمحافظة عليها، وضمان ممارستها، وأضحت – بدون منازع – مقياسا لتقدّم الدول والشعوب ونضجها وتحضّرها. وإذا كانت مختلف شعوب المعمورة قد تحصّلت - وبعد نضال طويل - على بعض حقوقها وحرياتها، في ظل الاديولوجيات الوضعية، استنادا إلى كرامة الإنسان المتأصلة فيه وحريته الطبيعية الفطرية، إلا أن ذلك كان بطريقة مجزّأة وعبر أجيال متعاقبة، حيث لم تبلغ هذه الحقوق والحريات - إلى حد الآن - درجة الكمال بعد.

أما في ظل النظام الإسلامي، كتشريع إلهي، ومنذ نزوله، فقد كان بمثابة ثورة عارمة، وتصحيح جذري وشامل لجميع الأوضاع الفاسدة والعقليات المنحرفة، والأحوال المزرية. التي بلغتها الإنسانية وأهدرت بسببها حقوق الإنسان وامتهنت فيها كرامته. وذلك بإعلانه أن الوجود الإنساني قائم على أساس الحرية، وكرامة الإنسان وتفضيله، وتحمّل مسؤوليته. فحرية الإنسان مرتبطة بالتوحيد الذي هو أعظم ركن في الإسلام، والذي يقتضي تحريره من كل أنواع العبودية لغير الله تعالى، خالق الإنسان والكون والحياة، قال تعالى: "**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**"[2] وقال سبحانه: "**وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ...**"[3] كما أن تكريم الإسلام للإنسان، والذي هو حقه الغير قابل للتجزئة ومنه تنبثق مختلف الحقوق والحريات، قد فاق أي تكريم، سواء كان سياسيا، كما هو الحال في النظم الليبرالية – التحررية. أو اجتماعيا كما تدّعي النظم الاشتراكية – الماركسية. قال الله تعالى: "**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**".[4]

ومن هذا المنظور تنبع الأهمية الحيوية لدراسة موضوع "الحرية السياسية في الأنظمة الدستورية المعاصرة وفي الفقه الإسلامي كبحث مقارن سواء على مستوى الأسس النظرية والتأصيل الفقهي، أو على مستوى الآليات ووسائل الممارسة من الناحية العملية، وتتجلى

---

[1] – العقاد (عباس محمود) الديمقراطية في الإسلام. دار المعارف. مصر.د.ت. ص 78.

[2] – سورة الذاريات. آية 56.

[3] – سورة البينة. آية 05.

[4] – سورة الإسراء. آية 70.

أهدافه ومقاصده الجوهرية من خلال تعلّقه بوجود الإنسان وذاتيّته وبقضاياه الأساسية، وتزداد أهميته في العصر الحاضر لارتباطه **بظاهرة مفهوم العولمة** التي يشهدها العالم في السنوات الأخيرة والتي لم تعد مقصورة على الجانب الاقتصادي والتجاري، بما يتضمّنه من موجة تحرير التجارة العالمية، وزيادة تدفقات السلع والاستثمارات وعولمة الأسواق المالية، وترسيخ دور المؤسسات العالمية في ضبط السياسات المالية والنّقدية، بل اتّسع مفهومها ليؤكد أن كثيرا من القضايا والظواهر الإنسانية أصبحت تتصف بالعالمية أو الكونية ودون اعتبار للحدود أو الفواصل السّياديّة أو السياسيّة أو الجغرافية أو الثقافية؛ وهذا معناه أن كثيرا من القضايا التي كانت تدخل في نطاق المحلية أو الإقليمية قد أضحت قضايا عالمية تهم البشريّة جميعا؛ وفي مقدمتها- بالإضافة إلى قضايا السلم والأمن – مسألة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وغيرها من الأنشطة الإنسانية؛ ومن ثم فإن الدول المقصّرة في ضمان وتعزيز كرامة الفرد وحصوله على حقوقه المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، واحترامها، قد تُحمل على ذلك قصرا من طرف المجموعة الدّولية.

وبالنظر للاعتبارات المتقدمة يكتسي موضوع الدراسة نظرا لما يثيره من إشكاليات، ميّزات خاصة، وأهمية نوعيّة.

أ - أهمية الموضوع

1 - باستقرائنا لتاريخ النظم السياسية، وتطوّر الفكر السياسي في مختلف مراحله، نصل إلى حقيقة مسلّمة مؤدّاها أنّ الشّاغل الأول للفرد عبر مختلف هذه المراحل كان ولا يزال، هو المطالبة والنضال من أجل الحصول والتّمتّع بحقوقه وحرياته المختلفة، وذلك لما لهذه الحقوق والحريات من ارتباط وثيق بشخصيّة الإنسان وطبيعته الآدمية، وبكرامته وقيمته.

إنّ حياة الإنسان الحقيقية- كما عبر البعض عن ذلك – تتجسّد في حريته، وبفقدها يعتبر في حكم الأموات، حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض، كما هو حال الدواب والأنعام.[1] إن حق الإنسان في الحرية- كما أكّد ذلك الإمام عبد الحميد بن باديس، رحمه الله – كحقّه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية.

لقد بات من البديهيات التي لا تقبل الجدل، في العصور الحديثة، أنّ كمال إنسانية الإنسان ونقصانها مرهونتان بقدر ما يتمتّع به من حقوق، وما ينعم به من حريات، فإذا كان يملك كل

---

[1] – عمارة (محمد) الإسلام وحقوق الإنسان، ط1، دار الشروق، مصر، 1989، ص 18.

الحقوق والحريات كانت إنسانيّته كاملة، وإذا انتهك حقٌّ من حقوقه أو حرية من حرياته كان ذلك اعتداءً وانتقاصا من إنسانيّته بنفس ذلك القدر.

2 – إن اكتساب موضوع "حقوق الإنسان وحرياته الأساسية" هذه المنزلة البالغة الأهمية آت من اعتبار أن الإنسان "بحقوقه وحرياته" وأن شعوره بوجود ذاته، وتمييزه عن غيره، والإحساس بمسؤوليته، وبدوره الإيجابي والفعّال في حركة تنمية المجتمع الشاملة، لا يتحقّق، إلا بالتمتّع بها وممارستها بصفة فعلية وخالية من كل أسباب الضغط والإكراه والاضطهاد، بمختلف أنواعه.

لقد أثبتت التجارب – قديما وحديثا – أن تجريد الإنسان من حقوقه وحرياته الأساسية – **وخاصة السياسية منها** – تجعله لا يحس بحضوره الفعّال والمؤثر في وسطه الاجتماعي والسياسي، حيث يصبح يشعر فيه بالوحشة والغربة واليأس والقنوط، وبأنّه طاقة معطّلة، حُرم المجتمع من استغلال ما تتوفّر عليه من قدرات وإبداعات، وخيرات مختلفة؛ ولا شك أن لهذه الوضعية آثارها السيئة، ونتائجها السلبية، تتجلّى أهمّها وأخطرها، في عدم اكتراث الفرد، وعدم اهتمامه ومبالاته بالقضايا الكبرى التي يتوقف عليها مصير الجماعة ومستقبلها، سواء كان ذلك على المستوى الداخلي أو الخارجي.

3 – إن مدى استقرار الأنظمة السياسية المختلفة، وتقدمها الحضاري من عدمه – وخاصة في العالم العربي والإسلامي – أصبح يقاس، في العصر الحديث، بحجم ما تتمتّع به شعوب هذه الأنظمة من حقوق وحريات – ولاسيما السياسية منها - وبمدى ضمان ممارستها عمليا على أرض الواقع، ومرتبط إلى حد بعيد بمقدار ما تتوفّر عليه هذه الأنظمة من شرعية سياسية.

لقد أثبتت الوقائع، على مر التاريخ، أن فقدان الشرعية السياسيّة أو انتقاصها، وما تمثّله من احتكار للسلطة، ومصادرة للحقوق والحريات الأساسية وفي مقدمتها **الحريات السياسية**، يؤدي – ولابد – إلى نتائج وأثار سلبية تمتدّ إلى مختلف جوانب النظام السياسي والاجتماعي القائم وما ينشأ عن ذلك من صراعـات عنيفة من جانب قوى معيّنة في المجتمـع – سواء تمثّلت في ثورة لتغيير النظام، أو انقـلاب أو تمـرّد- وما يستتبع ذلك من حالة عدم الاستقرار الاجتماعي، وتداعياته السلبية، التي قد تطال مقوّمات المجتمع الأساسية وقيّمه العليا، وتصبح الأمة – عندئذ – مفرّقة بعد وحدة، وضعيفة بعد قوة، وخائرة

القوى أمام التحدّيات التي تواجهها داخليا، وخارجيا حيث يرتبك السلام السياسي والاجتماعي فيها، فينعدم الأمن والاستقرار، وتفتح أبواب الفتن.

إن الأهمية القصوى للشرعية بالنّسبة للأنظمة السياسيّة في الدول العربية والإسلامية – وفي دول العالم الثالث عموما – تعتبر – وبحق – صمام أمان لاستقرارها، وحجر الأساس لنهضتها وتنميّتها وتقدمها الحضاري، وذلك بفسحها المجال لمختلف أفراد المجتمع السياسي بكل توجّهاته وقناعاته للمشاركة الفعلية في إدارة شؤونه بنفسه، سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا – إلخ. وذلك بتمكينه – وبحرية تامة – من إنشاء وتنظيم سلطته وممارستها وتداولها بطريقة سلمية وقانونية.

4 – إن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والتي تكرّسها الأنظمة السياسية الوضعية تبعا لأديولوجياتها المختلفة سواء كانت ليبرالية – رأسمالية، أو اشتراكية – ماركسية، ليست هي النموذج الأمثل، أو الأصلح، والذي ينبغي على البشر جميعا أن يقنعوا بالوصول إليه أو يكتفوا بالسعي إلى تحقيقه؛ إذ ممّا لا ريب فيه أن المنهج الشرعي الإسلامي والذي وضعه الخالق عز وجل – خالق الكون، والحياة والإنسان – قد جاء بتنظيم مثالي لتلك الحقوق والحريات، اتّصفت فيه بالأصالة والعمق، حيث منذ مجيء الإسلام كتشريع عالمي تقرّرت فيه حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وبأكثر شمولية وقوة وحماية، مما تضمّنته المناهج والأديولوجيات الوضعية؛ حيث وردت في القرآن الكريم بنصوص قاطعة بناء على تكريم الله للإنسان وتفضيله، وجعله خليفة له في الأرض. قال تعالى: "**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**".[1] هذا فضلا عما قررته السّنة النبوية المطهرة في هذا الباب في مختلف الوقائع والمناسبات. وتأسيسا على ذلك، ازدادت أهمية الموضوع كبحث مقارن ليكشف عن مدى اهتمام التشريع الإسلامي بهذا الجانب الحيوي من حياة الإنسان، وسبقه الزمني في تأصيله وتقريره فكرا وممارسة، على غيره من التشريعات الوضعية.

ب – أسباب اختيار الموضوع

1 – إنّ ضرورة التغيير التي تحتّمها ظروف المجتمع المعاصر في مختلف مجالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها، وارتباط كل ذلك بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، **وخاصة السياسية منها**، بما تشمله من وجود معارضة منظّمة كالجماعات الضاغطة، والأحزاب السياسية وغيرها، وبما تضمنه للأمة من حقها في حكم نفسها بنفسها وفقا

---

(1) – سورة البقرة. آية. 29.

لإرادتها، ومن أجل تحقيق مصلحتها المشروعة، وحقها في الرقابة على السلطة التي تقيمها، ونقدها وتقويمها واستبدالها بغيرها، عند خروجها على قواعد الشرعية التي تؤمن بها الجماعة؛ كل ذلك كان من جملة الأسباب الدافعة لاختيار هذا الموضوع، وتفضيله على ما سواه، وتخصيصه بالبحث والدارسة.

2 – لقد كثرت وتفاقمت الهجمات والاتهامات الموجهة للنظام الإسلامي من قبل التيارات العلمانية، خاصة في جانبه السياسي، باعتباره يخلو من نظرية سياسية تتضمّن شؤون الحكم وإدارته، وعلاقة الحكّام بالمحكومين وبيان واجباتهم والتزاماتهم المتبادلة، وضمان مختلف حقوقهم وحرياتهم والمحافظة عليها. وبناء على هذه الافتراءات وُصف نظام الحكم في الإسلام، من قبل خصومه، بأنه نظام شمولي يصبغ على الحاكم وعلى أحكامه وقراراته صفة القداسة والعصمة، ولا يسمح بالنقد ولا المعارضة؛ وفوق ذلك، فهو غير قابل للتّطور والاستجابة لمتطلبات العصر ومستجدّاته، حيث يصبح بالتالي، صورة من النُّظم الثيوقراطية التي حاربتها الإنسانية ردحا من الزمن، من أجل أن تنعم وتتمتّع بمختلف حقوقها وحرياتها؛ ومن ثمّ كان تناول الموضوع، وبالطريقة المقارنـــة – مع التركيز على ما يتميّز به النظام الإسلامي من خصوصيات ومميّزات – يتضمّن ردودا واضحة وحاسمة على مختلف هذه التهم وتفنيدها، بطريقة موضوعية ومنهجية هادئة، وذلك من باب إظهار الحق والانتصار له، دون أن نبخس الفكر الوضعي ما له من إيجابيات وحسنات، وحتى لا نحمّل المنهج الإسلامي - من جهة أخرى - سلبيات وسيئات وأخطاء من أساؤوا فهمه أو تطبيقه، من الذين تولّوا القيام بأمر المجتمع الإسلامي وتصريف شؤونه عبر مختلف مراحله.

3 – إنّ الدراسات المتّصلة بالفقه السياسي الإسلامي، وخاصة لدى المتقدّمين من علماء السياسة الشرعية، قد اتّصفت بالالتباس والغموض حول بعض القضايا، وخاصة المتعلّقة منها بالحقوق والحريات السياسية وذلك لأسباب موضوعية وتاريخية، حيث جاءت بصيغة جزئية وفي ثنايا مواضيع فقهية مختلفة وغير مفصّلة، كمسألة حكم مبدأ الشورى ابتداء، بين الوجوب أو الندب، أو حكم نتيجته انتهاء بين الإعلام أو الإلزام؛ مما جعل الفقهاء المعاصرين يختلفون حول هذه المسائل وما يتفرّع عنها من نقد ومعارضة لسلطات الحكام، وكذا مدى جواز وجود الأحزاب السياسية في النظام الإسلامي من عدمه، ودورها في المجال السياسي. إلخ. ولعل كشف الغطاء، والبحث عن وجه الحق والصواب لمجمل هذه المسائل وما يرتبط بها، تتطلّب دراسة عميقة وشاملة بغية تكوين رؤية واضحة حولها، والوصول بالجهود المتظافرة إلى محاولة تأسيس نظرية إسلامية دستورية كاملة في مجال السياسة الشرعية.

جـ - إشكاليـــة البحـــــــث

بالنظر إلى ما سبق ذكره من اعتبارات، وفي ضوء التطورات والمستجدات التي يشهدها العالم المعاصر، في مختلف ميادينه، لاسيما في مجال ضمان وكفالة حقوق الإنسان، وحرياته الأساسية، وعلى وجه الخصوص في الجوانب السياسية والدستورية؛ فإن إشكالية البحث، يمكن اختزالها في محاولة الإجابة على السؤال التالي:

- فإلى أي مدى يمكن اعتبار النظم الوضعية بمذاهبها المختلفة ومن خلال تطوّرها قد تمكّنت من بلوغ وتحقيق متطلبات كرامة الإنسان من خلال توفير وكفالة حقوقه وحرياته، **وخاصة السياسيّة منها** - باعتبارها ضامنة وحامية لمختلف الحقوق والحريات الأخرى – تأصيلا وممارسة، مقارنة بالفكر والنظام الإسلامي في هذا الخصوص؟

ويندرج تحت هذا التساؤل مجموعة أخرى من الأسئلة الفرعية منها.

- إلى أي مدى يمكن للنظرية الإسلامية في مجال الفقه السياسي والدستوري، في ظل التطورات والمستجدات الحديثة، وفي إطار القواعد الكلية والمبادئ العامة للتشريع الإسلامي، أن تساهم في إنشاء "**الحكم الراشد**" – بمختلف سلطاته وأجهزته – الذي يتمتّع بالشرعية ويحقق للمجتمع ما يصبو إليه، بحيث تُكفل في ظلّه مختلف حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وتصان فيه كرامته، وينعم فيه بإشباع متطلباته الحيوية، وبلوغ غايته المشروعة.

- ثم، مـــا هو النموذج الأمثل أو المنهج الأصلح الذي ينبغي للدول العربية والإسلامية - ومنها الجزائر – أن تتبنّاه كمرجع أساسي في صياغتها لمشروعها الحضاري، بحيث يكون قادرا، على إخراجها من أزماتها بمختلف أبعادها، السياسية، والاقتصادية الاجتماعية.. وغيرها؟

د – منهـــــج البحــث

اعتمدت في موضوع بحث الرسالة على المنهج التحليلي الإستنتاجي، إضافة إلى المنهج التاريخي والمقارن، وهذا الأمر تطلب منّا القيام بعرض وإيراد مختلف النظريات والآراء والنصوص، ذات العلاقة بالموضوع، وتحليلها، ثم استخلاص مجمل النتائج التي يمكن استنباطها منها، وكل ذلك يتم بعد سبرها ونقدها، ومقارنتها ومحاولة الترجيح لأصحّها وأقربها إلى الصواب.

كما تم التركيز – بصفة خاصة – على بعض الوقائع والأحداث والسوابق التاريخية، بغية الوقوف على مدى تأثيرها في بلورة واستنباط وصياغة بعض مبادئ وقواعد الفقه السياسي والدستوري في مجال السياسة الشرعية؛ مما جعلنا نقوم بمحاولة تفسيرها وتحليلها – بمختلف ملابساتها – في إطار ظروفها الزمانية والمكانية متّخذين من أدلة الشرع القاطعة هي الفيصل والحَكَم في محلّ النّزاع، ولعلّنا نكون بهذه المحاولة المتواضعة، قد ساهمنا في إبراز وبناء نظرية سياسية إسلامية معاصرة، تكشف عن مدى شرعية حقوق الأمة في الممارسة السياسية وأصالتها، تلائم مقتضيات العصر، وتستجيب لمتطلباته وتنسجم مع ما طرأ عليه من مستجدات وتطورات في مجال الحياة السياسية والدستورية، بحيث تتقيّد - في نفس الوقت – بالقواعد الكلية للشريعة الإسلامية، وبقواعدها ومبادئها العامة.

هـ - خطــة البحث

بالنظر لما يشتمل عليه البحث من مواضيع ومسائل مختلفة ومتفرعة، ومتفاوتة في الأهمية، فقد اقتضى ذلك عدم تناول دراستها وبحثها على مستوى واحد من الدقة والشمول، وهذا ما يمكن ملاحظته والوقوف عليه بتفحّص مختلف قسمات الرسالة من خلال أبوابها وفصولها، ومباحثها المتعدّدة، ومن ثم، جاء التركيز والاستفاضة في بعض الأبواب والفصول نظرا لأهميّتها، وما تثيره من إشكاليات، والاكتفاء في بعضها الآخر بما تتطلّبه وتستلزمه من بحث وتحليل ومناقشة.

وفي ضوء ما تقدم، جاء تناولنا لموضوع "الحرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر، والفقه الإسلامي" كبحث مقارن في الأصول النظرية وآليات الممارسة "مع التطبيق على الوضع في الجزائر" في قسمين، وأربعة أبواب، وخاتمة.

اشتمل **القسم الأول** الذي خصّص لمصادر وأسس الحرية السياسية في النظامين الوضعي والإسلامي، على بابين، تعرضنا في **الأول** منهما لمفهوم الحرية بشكل عام، وتحديد معنى الحرية السياسية، وكان ذلك من خلال فصلين، تناول **الأول** منهما، معنى الحرية في اللغة والاصطلاح الفقهي وتطوره حسب الزمان والمكان، مع بيان طبيعتها وتحديد معيارها في المذاهب الوضعية بشقيها الليبرالي- الرأسمالي، والاشتراكي- الماركسي، وكذا، في الفكر والنظام الإسلامي.

أما **الفصل الثاني**، فقد تكفل بتحديد معنى الحرية السياسية، من خلال بيان موقعها بين مفهومي الحريات العامة وحقوق الإنسان، وضبط مفهومها في الأنظمة السياسية الوضعية،

وكذا في الفكر والنظام الإسلامي عن طريق ما يعرف بمصطلح "مبدأ الشورى" وما يتميّز به من مقوّمات وخصائص ذاتية عن مفهوم "الديمقراطية" في الفكر الوضعي، سواء كان ذلك من حيث الأساس والمصدر، أو من حيث المضمون، والمقاصد الشرعية. أما **الباب الثاني**؛ والذي تطرقنا فيه للمصادر الشرعية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النظامين الوضعي والإسلامي، فقد اشتمل على فصلين، تناول **الأول** منهما، المصادر الفكرية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النظام الوضعي، سواء كان ذلك في النظام الديمقراطي-الليبرالي، أو في النظام الاشتراكي- الماركسي، أما **الفصل الثاني**، فقد خصص للمصادر الشرعية، والمبادئ الفكرية للحرية السياسية في النظام السياسي الإسلامي؛ وذلك بتعرضنا "لمبدأ الشورى" وبيان مشروعيّته وحكمه الشرعي، وبحث مسألة حجيّته أو حكم نتيجته نهائيا.

أما **القسم الثاني**، والذي بحثنا فيه آليات ممارسة الحرية السياسية في النظامين الوضعي والإسلامي، مع دراسة تطبيقية للوضع في الجزائر، فقد انتظم في بابين؛ تناول **الأول** منهما ممارسة الحرية السياسية في النظامين الوضعي والإسلامي وانعكاسها على أجهزة الحكم وذلك في ثلاثة فصول كالتالي.

الفصل الأول: ممارسة الحرية السياسية في النظام الديمقراطي - الليبرالي.

الفصل الثاني: ممارسة الحرية السياسية في النظام الاشتراكي- الماركسي، مع دراسة تطبيقية لها في النظام السياسي لجمهورية الصين الشعبية.

الفصل الثالث: ممارسة الحرية السياسية في النظام الإسلامي وانعكاسها على أجهزة الحكم.

أما **الباب الثاني**، فقد أفردناه لدراسة الحرية السياسية في الجزائر بين النصوص القانونية والممارسة الفعلية، وقد اشتمل بدوره على فصلين، تضمّن **الأول** منهما دراسة وضعية الحرية السياسية للجزائريين في العهد الاستعماري؛ بينما خصّص **الفصل الثاني** لبحثها في فترة الاستقلال الوطني، وذلك من خلال الدساتير والقوانين المختلفة التي تكفّلت بتنظيمها، سواء كان ذلك في عهد الحزب الواحد، أو في ظلّ التّعددية الحزبية، حيث ختمت بمحاولة تقييميّة وتقويميّة لها.

وعلى هذا النحو، جاءت خطة البحث، وفق الشكل التالي:

القسم الأول

مصادر وأسس الحرية السياسية في النظامين الوضعي والإسلامي

وقد اشتمل هذا القسم على بابين.

البـاب الأول

مفهـوم الحريــة بشكل عام وتحديد معنى الحرية السياسيّة

وقد قسم هذا الباب إلى فصلين.

الفصل الأول: تطور مفهوم الحرية وتحديد معيارها.

الفصل الثاني: تحديد معنى الحرية السياسية.

البــاب الثاني

المصـــــــادر الشرعيــــة والأســــس الدستوريـــة للحريـة السياسيّة في النّظامــين الوضعـــي والإســــلامي

وقد قسم بدوره إلى فصلين.

الفصل الأول: المصادر الفكرية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النظام الوضعي.

الفصل الثاني: المصـــادر الشرعيـــة والمبادئ الفكريـة للحرية السياسيـة فـــي النظـام السياسي الإسلامـــي.

القســم الثاني

آليات ممارسة الحرية السياسية في النظامين الوضعي والإسلامي، مع التطبيق على الوضع في الجزائر

ويتكون هذا القسم من بابين:

البـــاب الأول

ممارسة الحرية السياسية في النظامـين الوضعي والإسلامي وانعكاســها على أجهزة الحكم.

وقد اشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول.

الفصل الأول: ممارسة الحرية السياسية في النظام الديمقراطي - الليبرالي.

الفصل الثاني: ممارسة الحرية السياسية في النظام الاشتراكي - الماركسي.

الفصل الثالث: ممارسة الحرية السياسية في النظام السياسي الإسلامي.

البـــاب الثاني

الحرية السياسية في الجزائر بين النصوص القانونـــية والممارســة الفعلية.

وقد قسم هذا الباب إلى فصلين.

الفصل الأول: الحقوق والحريات السياسية للجزائريين في العهد الاستعماري.

الفصل الثاني: الحرية السياسية في الجزائر في فترة الاستقلال الوطني.

وانتهى البحث بخاتمة تضمّنت أهم النّتائج والتوصيات المقترحة.

القســــــــــم الأول

مصادر وأسس الحرية السياسية
في النظامين الوضعي والإسلامي

البــــاب الأول
مفهـــوم الحريــة بشكــل عام وتحديــــد
معنــــى الحريـــة السياسية

الفصل الأول: تطور مفهوم الحرية وتحديد معيارها

الفصل الثاني: تحديد معنى الحرية السياسية

البــاب الثانــــي
المصادر الشرعيــة والأسس الدستوريـــة للحريــة السياسية
في النظامـين الوضـعي والإسلامي

الفصل الأول: المصادر الفكرية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النظام الوضعي.

الفصل الثاني: المصادر الشرعية والمبادئ الفكرية للحرية السياسية في النظام السياسي الإسلامي.

البـــــــاب الأول

مفهـوم الحريـة بشكـل عام وتحديـد معنـــى الحريـــة السياسية

الفصل الأول: تطـــور مفهـــوم الحرية وتحديد معيارها.

الفصل الثاني: تحديد معنى الحرية السياسية.

البـــــــاب الأول

مفهـــــــوم الحريـــــة بشـــكل عـــام

وتحـــديـــد معنـــى الحريـــــة السياســـيــــة

تعتبر مسألة الحرية وبحق من أدق واخطر المسائل التي حظيت بالبحث والدراسة قديما وحديثا. فقديما، عدت من اعقد المشكلات الفلسفية، وأشدها استعصاء، إذ واجهت الباحثين والمفكرين من قديم الزمان، وعاصرت الفكر الإنساني وسايرته ابتداء من عهد فلاسفة الإغريق القدامى وحتى عصرنا الحاضر، الأمر الذي أدى إلى تشعب الأفكار واختلاف الآراء حولها اختلافا عظيما، لم يحدث له مثيل في أي مفهوم آخر.

أما حديثا، فهي ما زالت تحتل مكان الصدارة، ومركز اهتمام الكثيرين من فلاسفة وفقهاء وكتاب وغيرهم، ومكمن السر في اكتساب الحرية هذه الأهمية الأساسية والبالغة، هو ارتباطها الوثيق بحياة الإنسان وبقيمته وكرامته[1] ولعل أصدق تعبير عن هذا المعنى هو تأكيد الإمام عبد الحميد بن باديس أن "**حق الإنسان في الحرية، كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة، هو مقدار ما عنده من حرية**".[2] وتحقيقا لهذا المقصد كانت الحرية ولا تزال من أغلى الأشياء التي ناضلت الشعوب من أجل أن تنعم بها، وسيستمر ويتواصل نضالها حاضرا ومستقبلا، طالما أن هناك حقوقا مغتصبة، وحريات منتهكة للأفراد والمجتمعات، سواء كان ذلك على المستوى الداخلي المحلي أو على المستوى الخارجي - الدولي.

إن من يستقرئ التاريخ يكشف هذه الحقيقة، ويتبين له بجلاء أن الاهتمام الأول للفرد عبر العصور هو المطالبة بحقوقه وحرياته، وأن تطور المجتمعات السياسية هو في الواقع

---

[1] - حول هذا المعنى، أنظر، بركات (ناصر سليم) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث. ط1 مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر. دمشق 1982م. ص. 25

[2] - راجع. الميلي (محمد) ابن باديس وعروبة الجزائر. ط.2 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر 1980 ص.46

تطور لصراع مرير ومتواصل بين السلطة السياسية والتي هي ضرورة اجتماعية لإقامة حياة أفضل، وبين الحرية التي ينشدها الإنسان بطبعه.[1]

فالفكر السياسي عند فلاسفة الإغريق كان هدفه الأسمى البحث عن أفضل النظم السياسية التي تضمن وتحقق للفرد التمتع بحريته مع بقائه خاضعا للسلطة السياسية، كما سنرى ذلك تفصيلا فيما بعد.

والمذهب الفردي بفكره التحرري الليبرالي والذي ظهر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، خاصة في كتابات جان جاك روسو وغيره، كان يأخذ الحرية كنقطة البداية في التحليل السياسي، والسعي نحو تقييد السلطة والحد منها، فهذه الأخيرة تفقد شرعيتها وأساس وجودها، وتعليل بقائها، إذا ما قامت بالاعتداء على الحرية.

أما الفكر الماركسي، بأسسه التي يقوم عليها، وتحليله الخاص للتاريخ الإنساني، فإنه يرى أن الصراع بين السلطة والحرية، هو صراع أزلي، ولا ضمان لهذه الأخيرة إلا بإلغاء السلطة واختفائها في ظل المجتمع الجديد الذي ينشده كما سنبين ذلك جليا في المكان المناسب من هذه الدراسة.

وإذا كانت الحرية تعد وبحق، من انفس وأقدس حقوق الإنسان، فلا غرابة إذن، أن تكون سببا لسقوط الكثير من الضحايا، واشتعال الكثير من الحروب على مر التاريخ، وأن نراها في عصرنا الحاضر تحتل مكان الصدارة في الصحف، وفي الخطب البرلمانية، والمحافل الدولية وتتبوأ مكانا بارزا في صلب الدساتير وإعلانات الحقوق، حتى أصبحت قاعدة جوهرية، وركيزة أساسية لكل تشريع أو نظام سياسي، كيفما كانت أسسه ومبادئه، ومهما اختلفت مقاصده وأهدافه.[2]

---

[1] - راجع. ماهر عبد الهادي. السلطة السياسية في نظرية الدولة. دار غريب للطباعة. القاهرة. 1980. ص 420.

- وأنظر في هذا المعنى: ابن عاشور (محمد الطاهر) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.الشركة التونسية للتوزيع. الدار العربية للكتاب. 1979. ص.170 حيث يقول سيادته: " إن الحرية هي أثقل عبء على الظالمين والجبابرة والمخادعين، فلذلك ما فتئ هؤلاء منذ أقدم العصور يبتكرون الحيل للضغط على الحريات وتضييقها أو خنقها، واستعانوا على ذلك الضغط برسوم الوثنية بانتماء الجبابرة والملوك إلى آلهة يختلقون أنها أباحت لهم الحكم في الناس ليكمموا الأفواه عن الشكاية والضجيج.".

[2] - أنظر الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني دار النهضة العربية. مصر. 1979.ص.3.

وإذا كان هذا شأن الحرية ووضعها في الفكر الإنساني الوضعي، فما هو التصور الإسلامي لها، سواء كان ذلك من حيث أساس وجودها، أو طبيعتها، أو قيمتها الحقيقية.[1]

ومع إرجائنا تفصيل هذا الموضوع للمكان المناسب من هذا البحث، إلا أن ذلك لا يمنعنا من التأكيد على أن الإسلام ينظر إلى الحرية خلافا للمذاهب الوضعية كمنحة أو فطرة أو هبة إلهية، يتمتع بها الإنسان كحق مقدس لمجرد كونه إنسانا، لأنها بالنسبة له ضرورة إنسانية، وبالتالي فإن تحقيقها والمحافظة عليها تعتبر من المقاصد الشرعية.

وتفسير ذلك، أن تميز الإنسان عن سائر المخلوقات بالإرادة والقصد، باعتباره مكلفا مسؤولا، لا يتحقق إلا في جو من الحرية الكاملة الواعية، المسؤولة، المنضبطة، التي لا تخل بمبادئ المجتمع العامة كما لا تتعدى على حريات الآخرين[2].

وبهذا التصور تظهر الحرية في الإسلام، كما عبر عنها البعض[3] "كضرورة إلهية وإنسانية وطبيعية" فهي ضرورة إلهية لأن الإنسان مخاطب بالأحكام الشرعية، والتشريع قائم على التكليف، والتكليف يفترض الحرية. وأما كونها ضرورة إنسانية فلأنها من مقومات العمل الإنساني والاجتماعي والبشري. فالتكليف وتحمل المسؤولية تجاه المجتمع، وبالتالي الجزاء والمحاسبة على الأعمال، تكون لغوا ولا معنى لها إذا لم ترتكز على الحرية، فحيث لا حرية فلا مسؤولية. أما كون الحرية ضرورة طبيعية فلأن الفرد يحس حريته واستقلاله

---

(1) - حول أهمية الحرية وقيمتها الحقيقية وأولويتها في المجتمع الإسلامي. راجع هويدي (فهمي) القرآن والسلطان. ط.2 هموم إسلامية معاصرة. دار الشروق القاهرة 1982. ص.20-26.

(2) - راجع: عثمان (عبد الكريم) معالم الثقافة الإسلامية. ط.6 مؤسسة الرسالة. بيروت1981. ص.58 وانظر في هذا المعنى: الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. ط.1. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1982 ص.131 حيث يقول "... إن الإرادة الحرة هبة الله تعالى للإنسان، وملكة فطرية من ملكاته العليا تستلزمهما سنة الله في خلقه تكليفا وابتلاء لتوقفهما عليها، والإرادة الحرة في الإنسان من خصائص نوعه وآية ذلك أن الله عز وجل يعلم حين وجه خطابا إلى الإنسان أنه بوسعه أن يفعل الشيء وضده، وهذا هو الاختيار، وإلا فلما كان الوعد والوعيد والترهيب والترغيب".

(3) - صعب (حسن) الحرية الإسلامية. مقال مشار إليه في: جميل (منيمنه) مشكلة الحرية في الإسلام. ط1.دار الكتاب اللبناني. بيروت 1974.ص123

- وانظر: الدريني (محمد فتحي) المرجع نفسه. ص 131 وما بعدها. خاصة ص140 –141

الذاتي عن غيره إحساسا طبيعيا، ينسجم مع إحساسه بتميزه الذاتي، وهذا يناسب نظرة المجتمع باعتباره فردا مستقلا حرا مكلفا.[1]

وبعد هذا الاستعراض الموجز لإثارة مشكلة الحرية، وإدراكنا لأهميتها في الفكرين الوضعي والإسلامي، هل لنا أن نتساءل عن المعنى الدقيق والمحدد للحرية، وعن كيفية تطور مفهومها؟ هل الحرية مطلقة أو نسبية؟ هل هي غاية في حد ذاتها، أوهي وسيلة لتحقيق أشياء أخرى؟

ما هو المعنى الذي تعطيه المذاهب الفلسفية المختلفة لمفهوم الحرية؟ ثم ما هو دور السلطة العامة في تحقيقها وضمانها؟ وما هي الشروط اللازم توافرها لكي تعبر الحرية فعلا عن معنى حقيقي إنساني وشامل، ومهما كان ميدانها سياسيا أم اقتصاديا أم اجتماعيا؟

هذا ما سنتناوله تباعا وفي فصلين متتاليين حسب الترتيب الآتي:

الفصـــل الأول: تطـــور مفهـــوم الحريـــة وتحـــديد معيـــارهـــا.

الفصـــل الثاني: تحديـــد معنـــى الحريـــة السياسيـــــــــة.

---

[1] - جميل (منيمنه) المرجع السابق ص99 - 100 ومن الآيات القرآنية التي تؤكد معنى الحرية في الإسلام نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

- قوله تعالى: "**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**" البقرة آية 255
- "**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** " يونس آية 99.
- "**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر**" الكهف آية 29.
- "**كل امرئ بما كسب رهين**" الطور. آية 19.
- "**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى**" النجم آية. 38
- " **كل نفس بما كسبت رهينة**" المدثر آية 38
- "**إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا**" الإنسان آية 3. وللمزيد من الآيات والتفصيل حول هذا المعنى راجع، الجوهري (محمد حمد الجوهري) النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، دار الفكر العربي، القاهرة 1993، ص 14.
- رضا (الشيخ محمد رشيد) الوحي المحمدي. دار الكتب. الجزائر.1981. 255 - 257.
- عثمان (عبد الكريم) مرجع سابق. ص 60-62
- وافي (علي عبد الواحد) الحرية في الإسلام. ط.3 دار المعارف. مصر 1986 سلسلة اقرأ رقم 304.ص59 وما بعدها.
- صعب (حسن) إسلام الحرية لا إسلام العبودية ط.3 دار العلم للملايين بيروت 1981 ص 7- 17.

الفصـــل الأول

تطـور مفهـوم الحريـة وتحديـد معيارهـــا

سبق القول أن مفهوم الحرية والاختلاف حوله قد عاصر وساير تطور الفكر الإنساني منذ بدايته وحتى عصرنا الحديث، وبناء على ذلك فإنه يبدو - منطقيا- أن البحث عن تعريف موحد لها سيظل أمرا عسيرا طالما أن مفهومها متذبذب ومختلف بحسب اختلاف الزمان والمكان والمذهب الفكري السائد في أي مجتمع.

ولهذا، فقد عبر الرئيس الأمريكي: إبراهام لنكولن " في خطاب ألقاه عام 1864م عن هذا المعنى بقوله: "إن العالم اليوم لم يصل أبدا إلى تعريف طيب للفظ الحرية، فنحن إذا كنا نستعمل ذات الكلمة، فإننا لا نقصد ذات المغزى أو المعنى".[1]

وتأسيسا على ما تقدم، وللوقوف على المعنى الحقيقي للحرية وفقا لهذا السياق، فإننا سنتناولها- وبصفة موجزة- ابتداء من العهد اليوناني القديم وحتى عصرنا الحديث وعبر محطات معينة لنتبين معنى النسبية لمفهومها، وموقف المذاهب الفكرية المختلفة حول ضبط مضمونها، وتوفير شروط ممارستها، ثم أخيرا تحديد معيارها. وذلك من خلال مبحثين رئيسيين على النحو التالي:

المــبحث الأول: المعنيـــان اللغـــوي والاصطلاحي للحريـــــــــــة

المبـــحث الثـــاني: معيـــار الحريـــة في المذاهـــب الفكريـــة المختلفة

المبحث الأول
المعنيان اللغوي والاصطلاحي للحرية

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين، نتناول في الأول منه تعريف الحرية بمعناها اللغوي. أما المطلب الثاني والمخصص لمعناها الاصطلاحي فسيقسم إلى فرعين يتناول الأول منه تطور مفهوم الحرية حسب الزمان والمكان والمذهب الفكري، أما الثاني فسيخصص للشروط اللازم توافرها للقول بوجودها ولضبط مفهومها.

---

[1] - الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة المرجع السابق ص 15.

المطلب الأول

المعنـى اللغـوي للحريـة

نتناول في هذا المطلب المعنى اللغوي لكلمة الحرية في القرآن الكريم، ثم في كلام العرب، وأخيرا في اللغات الأجنبية.

أولا: الحرية في القرآن الكريم

كلمة الحرية بذاتها لم ترد في القرآن الكريم، إنما وردت فيه الألفاظ التالية:

أ - **الحر**: في قوله تعالى: "**كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر...**"[1] ومعنى الحر هنا، ضد العبد.

ب - **تحرير**: في قوله تعالى: "**ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا**"[2] وتحرير رقبة أي عتقها.

جـ - **محررا**: في قوله تعالى: "**إذ قالت امرأة عمران، رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم**."[3] وتعني عتيقا خالصا لطاعة الله وعبادته. قال القرطبي: وقوله محررا مأخوذ من الحرية التي هي ضد العبودية، والمحرر الخالص لله لا يشوبه شيء من أمر الدنيا، وهذا معروف في اللغة أن يقال لكل ما خلص حر.[4]

ثانيا- الحرية في كلام العرب

جاء في لسان العرب إن الحر بالضم نقيض العبد، والجمع أحرار. والحرة نقيض الأمة، والجمع حرائر. وحرره أعتقه. ومنه حديث أبي هريرة رضي الله عنه: فأنا

---

(1) - سورة البقرة آية 177.

(2) - سورة النساء آية 91

(3) - سورة آل عمران آية 35.

- وانظر تفسير هذه الآيات على التوالي: الصابوني (محمد علي) مختصر تفسير ابن كثير)عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ط2 1396هـ المجلد الأول. دار القرآن الكريم. دمشق صفحات: 155-156، 278، 421

(4) - القرطبي (أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري) الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1985، ص 66/4 - 67.

- وراجع طبلية (القطب محمد القطب) الإسلام وحقوق الإنسان. دراسة مقارنة. ط1.دار الفكر العربي القاهرة. 1976 ص5.

أبو هريرة المحرر، أي المعتق. والحر: خيار كل شيء، وهو كل شيء فاخر من شعر أو غيره. فحر الفاكهة خيارها، والحر من الناس أخيارهم وأفاضلهم وأشرافهم.[1]

فلفظ الحرية، بسائر تصاريفها واشتقاقاتها ينبئ عن معان شريفة وفاضلة خالصة من صفات النقص متصفة بصفات النبل والكمال[2].

ويلخص لنا الشيخ العلامة، ابن عاشور مفهوم الحرية عند العرب فيقول: "إن لفظ الحرية يطلق في كلام العرب ويراد به معنيين أحدهما ناشئ عن الآخر.

- **المعنى الأول**: ضد العبودية، وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة، تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر، ويقابل الحرية بهذا المعنى العبودية، وهي أن يكون المتصرف غير قادر على التصرف أصالة إلا بإذن سيده.
- **المعنى الثاني**: ناشئ عن الأول بطريق المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض"[3].

ويخلص العلامة ابن عاشور إلى القول، بأن الحرية، بمعنييها مرادة للشريعة وأن تحصيلها من أهم مقاصدها، إذ هي حق للناس جميعا منوطة بالفطرة، وهذه مشتركة بين الناس، ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه "بما استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" أي فكونهم أحرارا أمر فطري.[4]

ثالثا: الحرية في اللغات الأجنبية:

الحرية في اللغة الفرنسية: وهي ترجمة للكلمة الفرنسية "LIBERTE" وفي اللغة الإنجليزية "LIBERTY"، "FREEDOM" وفي اللاتينية هي ترجمة للكلمة اللاتينية "LIBERTAS".

---

(1) - ابن منظور (أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) دار صادر. ط 1، 1990 المجلد 4.ص.181- 182
- الفيـــــروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب) القاموس المحيط. مؤسسة الرسالة. ط5، 1996.ص 478 – 479.

(2) - ابن عاشور (محمد الطاهر) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق. ص 160-161.

(3) - ابن عاشور (محمد الطاهر)مقاصد الشريعة الإسلامية ط.1 الشركة التونسية للتوزيع تونس. 1978 ص 130

(4) - المرجع نفسه ص 131.

وتعني في الفرنسية: حرية الإرادة وقدرتها على الفعل والترك. كما تعني عتق، استقلال. ..إلخ. أما في اللغة الإنجليزية، فتعني استقلال، تحرير من العبودية، من السجن، من الاستبداد. كما تعني حق الإنسان في أن يقرر ما يفعل، وكيف يعيش. .. إلخ[1].

وعموما، فإن الكلمة تتضمن معنى انعدام القسر الخارجي، أو التقييد الذي يمنع المرء من اختيار أمر ما، يود اختياره. فالمرء حر بقدر ما يتمكن من اختيار أهدافه، ونهج سلوكه، دون أن يرغم على أي عمل لم يختره لنفسه.[2]

المطلب الثاني
المعنـى الاصطلاحي للحريـــة

تعتبر الحرية من القيم القليلة التي أجمعت البشرية، في أطوارها المختلفة على الإيمان بها، إلا أن إشكاليتها بين المذاهب الفكرية والنظم السياسية المختلفة لم تحسم بعد، وذلك لتعذر وصولها إلى معنى واحد متفق عليه، كما أسلفنا القول. وتبعا لذلك، فقد تعددت وتباينت تعاريف الحرية عند المفكرين والفلاسفة قديما وحديثا، وبوجوه لا تقع تحت حصر، مما ينبئ عن وجود مذاهب شتى، ونظرات ومواقف متعددة ومتضادة، وفي أزمنة وأمكنة مختلفة. ومع ذلك فإن النظرات المتباينة لمفهوم الحرية في المذاهب الفلسفية المختلفة، من تجريدية ونفعية، كانت بمثابة اللبنات الأساسية للشرائع الوضعية حول تحديد مفهومها.[3]

---

[1] - طبلية (القطب محمد القطب) الإسلام وحقوق الإنسان، مرجع سابق ص6

[2] - لمزيد مـــن التفصيل، راجع بركـــات (ناصر سليم) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث. مرجع سابق ص 28

[3] - المذاهب الفلسفية التجريدية هي: الوجودية، والمذهب الطبيعي، ومذهب العقد الاجتماعي. أما المذاهب الفلسفية النفعية، وتسمى الواقعية – البراغماتية، فمن أشهر روادها "جون ستيوارت ميل " و"جيرمي بنتام" وغيرهما. وفيما يلي نبذة موجزة عن هذه المذاهب.

أ- **الوجودية**: وتنسب إلى " جان بول ساتر " والمعتبر أبو الوجودية الحديثة، ولد في باريس في 21 جوان 1905. وهي مذهب فلسفي تبرز قيمة الوجود الفردي، وخلاصته كما يرى سارتر: " أن الوجود متقدم على الماهية، وأن الإنسان مطلق الحرية في الاختيار، يصنع نفسه بنفسه ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه ". و "إن الحرية هي المقياس الوحيد لتقييم القيم والحقائق، وأنها الشيء الملازم للإنسان في وجوده في الحياة، وهو يمـــلك إرادة لاختيار نوع الحياة التي يعيشها، وهو الذي يحدد مصيره كوجود إنساني في إطار هذه الحرية ". لمزيد من التفصيل حول الوجودية – أنظر: =

=

ولمعرفة كيفية تطور هذا المفهوم حسب هذا السياق التاريخي، وللوقوف على المعنى الحقيقي لها في الشرائع الوضعية في العصر الحديث، فقد قسم هذا المطلب إلى فرعين، يتضمن الأول منه: اختلاف مفهوم الحرية حسب الزمان والمكان والمذهب

- محمود (زكي نجيب). الموسوعة الفلسفية المختصرة. دار القلم. بيروت. د.ت.ص.238-248.
- صليبا (جميل) المعجم الفلسفي. ج.2 دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت. 1982.ص565.
- ألا حمدي (غازي). الوجودية. فلسفة الواقع الإنساني، منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت 1964. ص.35-43.

ب- **نظرية المذهب الطـبيعي**: وينسـب إلى الفقـيه الهولـندي "Grotius" وأصحابـه يسمـون بالطـبيعـيين "Naturalistes" وخلاصته: " أن الفرد هو محور هذا الوجود، وأن الطبيعة قد حبته بنظام أبدي لصيق بآدميته، وهو كامن في طبيعة الروابط الاجتماعية يكتشفه العقل، ويسبق الدولة في الوجود، ويعتبر قيدا على سلطانها، وأن قوة أي قانون تصدره السلطة، يستمد قوته من مطابقته للقانون الطبيعي، ويفقدها إذا ابتعد عنه"، أنظر التفصيل، الباب الثاني، لاحقا، من هذا البحث. وراجع:

- Rivéro (Jean). Les liberties publiques. Themis, 1973. p. 23.

جـ- **مذهب العقد الاجتماعي**: ومن أشهر القائلين به. هوبز، ولوك، وروسو. **وخلاصته** أن الأفراد – قبل انتظامهم في جماعات سياسية كانوا يعيشون حياة فطرية وبمرور الزمن اتفقوا على تركها وتكوين مجتمع منظم يكفل لهم حياة جديدة مستقرة فأبرموا عقدا اجتماعيا، أنشأوا بمقتضاه السلطة الحاكمة أو " الدولة ". وخلافا لهوبز، فإن الأفراد كانوا في حياتهم الفطرية ينعمون بالحرية والمساواة، وبالتالي على الدولة ضمانهما وعدم الاعتداء عليهما والا فقدت شرعيتها، وعلة وجودها. " أنظر التفصيل " الباب الثاني لاحقا.

د- **المذهب النفعي**: - الواقعي - ومن أشهر رواده جون ستيوارت ميل، وجيرمي بنتام. وخلاصته: " أن الحرية لا تستند على تصورات ومذاهب تجريدية فحسب، وإنما تستند وتقوم على أساس عملي واقعي ألا وهو "المنفعة".

ويقدم جير مي بنتام: 1748-1832م نظريته الأساسية في المنفعة في كتابه "مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع" عام 1789م بقوله: " فالألم واللذة هما سلطان الإنسان يتحكمان فيه تحكما يشمل كل ما نفعله، وكل ما نفكر فيه من أمور "أنظر محمود زكي نجيب المرجع السابق ص. 128. ويعترف " ميل " مع أستـاذه بنتام: على أن المنفعة والتي هي المعيار لحل كافة المشكلات الاجتماعية، يجب أن تفهم بأسمى معانيها، وهي تلك المؤسسة على كافة المصالح الدائمة للإنسان باعتباره كائنا يصبو إلى التقدم والتحسن. لمزيد من التفصيل، أنظر عطية (نعيم) في النظرية العامة للحريات الفردية، الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة.1965 ص.42 - 43.

وراجع، حول مذهب المنفعة:

- ميل (جون ستيوارت) الحرية، ترجمة طه السباعي، الهيئة المصرية للكتاب 1966م، ص 25-27 وما بعدها
- حماد (أحمد جلال) حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، بحث مقارن في الديمقراطية والإسلام. ط.1 دار الوفاء، المنصورة. القاهرة 1987 ص 112
- إسماعيل (محمود) المدخل إلى العلوم السياسية. ط.2. دار النشر العربية القاهرة. 1991م ص.195 وما بعدها.

الفكري السائد في أي مجتمع، أما الفرع الثاني فسيخصص لرصد الشروط اللازمة للقول بوجودها وضبط مدلولها.

الفرع الأول

اختلاف مفهوم الحرية حسب الزمان والمكـــان والمذهـــب الفكـــري

إن اختلاف مفهوم الحرية حسب الزمان والمكان والمذهب الفكري، يؤكد لنا الطابع النسبي لها، وأنه ليس لها مفهوما مطلقا ثابتا لا يتغير. وهذا الأمر يجعل مفهوم الحرية يستعصي عن الضبط والتحديد بصورة دقيقة، بحيث يضفي عليها القيمة الحقيقية الإنسانية المجردة.

لذلك، فلا مناص لنا من بحثها عبر مراحل تاريخية معينة ليتبين لنا المعنى الذي ارتدته عبر هذه المراحل. ففي العهد اليوناني القديم مثلا، كان للحرية معنى سياسيا خاصا، وعندما سيطرت الكنيسة على الحياة الأوروبية في العصر الوسيط، ارتدت معنى شخصيا مغايرا، وفي زمن الحرب الأهلية الأمريكية اختلف مفهومها وكان سببا رئيسيا في اندلاع الحرب.

أما غداة انتصار الثورتين الأمريكية والفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر فقد كان لها مفهوما مختلفا لمعناها في القرن العشرين، والذي فيه اشتد الخلاف بين الاتجاهين الليبرالي من جهة، والاشتراكي – الماركسي - من جهة أخرى، حول مفهومها والأسس التي تقوم عليها، هذا فضلا عن اختلافهما معا عن التصور الإسلامي في هذا الخصوص.

أولا: الحريـــة في العهـــد اليونانـــــي القديـــــم

إن الحرية بمدلولها الحديث والمعاصر، والتي من ضمن معانيها وضع قيود على سلطة الدولة أو محاولة التوفيق والموازنة بين سلطتها وبين حرية الفرد، لم تكن معروفة في ظل الديمقراطيات اليونانية القديمة والتي نشأت قبل الميلاد حيث لم تكن هناك حدود أو قيود على سلطة الدولة فيما يتعلق باحترام حقوق وحريات الأفراد، كحرية العقيدة، وحرية الملكية، والحرية الشخصية، ... الخ. إذ أن المواطن كان خاضعا للدولة في كل شيء دون قيد أو شرط.

فبالنسبة لحرية العقيدة، فقد كان لزاما على الفرد، أن يعتنق دين الدولة، وفيما يتعلق بحرية أو حرمة الملكية فقد كانت منعدمة إذ كانت أملاك الفرد وثروته تحت تصرف الدولة، وتخضع لها خضوعا مطلقا. وتبعا لذلك، فإذا كانت الدولة في حاجة إلى مال، كان لها أن تأمر الدائنين بالتنازل عن ديونهم لها، كما كان لها أيضا أن تأمر النساء بتسليم ما لهن من مجوهرات إليها[1].

وأما بالنسبة للحرية الشخصية، كحرية التنقل، وحق الأمن، وحرية المسكن فإنها لم تكن مكفولة، إذ كان من الجائز نفي أي فرد، بموافقة جمعية الشعب دون محاكمة، ودون أن يتهم بارتكاب جريمة معينة تبرر هذا التصرف، بل فقط لمجرد كونه شخصا طموحا له أطماع كبيرة يخشى خطرها على الدولة. وربما تكون خطورة هذا الشخص آتية من كونه، قدم خدمات كبيرة للأمة جعلها تتعلق به، وتنقاد إليه بسهولة.[2]

ورغم هذه السلطة المطلقة والاستبدادية للدولة تجاه حقوق الأفراد، في ظل الديمقراطية اليونانية، فقد كان الفرد اليوناني يعتبر نفسه حرا، طالما كان تصرف الدولة إزاءه، لم يكن سوى مجرد تنفيذ أو تطبيق لقاعدة عامة وضعت لجميع الأفراد على السواء، ودون تمييز بينهم، بغض النظر عن مضمون القاعدة، أي سواء كانت استبدادية تعسفية، أو لم تكن كذلك.[3]

وسيرا مع هذا المنطق، فإن مدلول الحرية عند اليونانيين، كان له مفهوم سياسي خاص تجسد فقط في صورة الاعتراف للفرد بحقوق سياسية تؤهله للمساهمة والمشاركة في إدارة الشؤون العامة للدولة، من تصويت، وترشيح لمناصب الدولة ووظائفها، إنها المسماة: حرية المساهمة: "Liberté de participation"

---

[1] - راجع، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية ج1.ط.4. دار المعارف الإسكندرية 1966/1965. ص.101.

[2] - المرجع نفسه. ص.102.

[3] - متولي (عبد الحميد) الحريات العامة، نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها منشأة.المعارف، الإسكندرية، 1974.ص11 – 15. أيضا. الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق. ص15 – 17.

- ليله (محمد كامل) النظم السياسية. الدول والحكومات. دار النهضة العربية. بيروت. لبنان. 1969. ص 337.

غير أن ما يجب ملاحظته، في هذا المجال، أن هذه المشاركة، كانت مقصورة فقط على الفرد المتمتع بصفة "المواطنة" حيث هذه الصفة كانت تجعله يحتل مركزا اجتماعيا وسياسيا معينا، وتمكنه من المشاركة في إدارة شؤون المدينة، دون غيره من النساء، والعبيد، والأجانب، والذين كانوا يشكلون الأغلبية الكبرى من السكان، ويستخدمون كأدوات طيعة في أيدي العائلات والأسر الراقية، ويسخرون للقيام بالأعمال اليدوية والشاقة.[1]

وعموما، فإن اليونانيين رغم إقرارهم للحرية على النحو السابق بيانه، فإن مفهومها الشخصي - الذاتي Liberté - Autonomie لم يبرز إلا لاحقا، وذلك بفضل الحضارتين المسيحية في الغرب، والإسلامية في الشـــرق، على النحو الذي سنفصله فيما بعد.[2]

ثانيا: الحرية في العهد الكنسي في العصر الوسيط

لئن كان المواطن في العهد اليوناني يذوب في المجتمع ويخضع له خضوعا تاما مدنيا واجتماعيا، وأنه باستثناء تمتعه بحق المشاركة السياسية قد كان فاقدا ومحروما من حقوقه وحرياته الشخصية، فإنه وفي العصر الوسيط قد استمر الوضع أسوأ، فسواء في

---

[1] - لمزيد من التفصيل، أنظر، عصفور (محمد) الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ط.1 القاهرة 1961. ص ج.من المقدمة.

أيضا:

Prelot. M.et. boulouis J. Institutions Politiques et Droit Constitutionnel, dalloz. 6 ed Paris. 1972.P.45.et. s

وانظر: ليله (محمد كامل) المرجع السابق. ص.737 - 738 حيث يشير إلى أن مدينة أثينا كان بها ما يقرب من "200 ألف" من الرقيق ليس لهم حق المساهمة في الحياة السياسية و"20ألف" من الأحرار لهم صفة المواطن، وحق الاشتراك في شؤون الحكم.

وانظر كذلك: متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص 103 بالهامش. حيث يذكر رأي "بارتلمي، وجورج سباين في هذا الخصوص.

وراجع أيضا: بوحوش (عمار) تطور النظريات والأنظمة السياسية. ط.2 المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1984. ص.51 وما بعدها. خاصة. ص. 55.

[2] - ملحم (حسن) محاضرات في نظرية الحريات العامة.ط2.ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1980. ص. 11 وما بعدها.

- طبلية (القطب محمد القطب) الإسلام وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص 193 - 194.

عهد الإقطاع، أو في عهد الحق الإلهي للملكيات المطلقة في أوروبا فقد حرم الشعب من حقوقه السياسية، واستمر محروما من حقوقه وحرياته المختلفة بصورة عامة.[1]

غير انه خلال الفترة الزمنية التي سيطرت فيها الكنيسة على الحياة الأوروبية، ومع اختفاء المعنى السياسي للحرية، أصبح لها مفهوم شخصي مجرد ــ مع بعض التطور ــ بحيث شكل فيها بعد الجذور الأصلية للحرية الفردية في القرون التالية.

---

[1] – راجع طبلية (القطب محمد القطب) المرجع السابق ص 274. و229. عصفور (محمد) المرجع السابق. ص11 هذا ولسنا في حاجة إلى أن نذكر أن هذا الوضع لا ينطبق على الدين الإسلامي والذي ظهر هو أيضا في العصر الوسيط، حيث منذ ظهوره في القرن السابع الميلادي اعترف للأفراد بحقوقهم وحرياتهم المختلفة كما سيأتي بيانه.

ونشير إلى أن العصر الوسيط قد امتد من القرن الخامس الميلادي إلى نهاية القرن الخامس عشر، وتميزت هذه الفترة في أوروبا بظاهرتين:

الأولى: النزاع بين الكنيسة والإمبراطور: حيث دعت المسيحية في البداية إلى الفصل المطلق بين الكنيسة (السلطة الدينية) والتي يرأسها البابا وبين الدولة (السلطة الزمنية) والتي يرأسها الإمبراطور. وكان لكل منهما اختصاص محدد.

إلا أن هذا الوضع لم يدم طويلا فحينما توطدت دعائم المسيحية وانتشرت، بدأ البابوات ينازعون الأباطرة سلطانهم الزمني للاستئثار بالسلطتين الدينية والدنيوية معا. وحينئذ بدأ الصراع والنزاع بين البابا والإمبراطور. وكانت الغلبة في أغلب الأحيان لصالح البابوية، وشمل الصراع العصور الوسطى واستمر حتى نهايتها حيث كلل في النهاية بانتصار الإمبراطور.

الثانية: نظام الإقطاع: نتيجة لاتساع رقعة الإمبراطورية الرومانية، اضطر الإمبراطور الجرماني أن يعين حكاما على المقاطعات، والذين استطاعوا بمرور الوقت وانشغال الإمبراطور مع البابا. أن يستقلوا بها. وأصبح السيد الإقطاعي يملك جميع السلطات في يده من تشريعية وتنفيذية وقضائية، ولم يبق للإمبراطور إلا السلطة الاسمية. لكن بنهاية القرن "15" وانتصار الإمبراطور على الكنيسة تفرغ لحكام المقاطعات واسترجع نفوذه منهم وكان ذلك إيذانا بحلول عصر النهضة وبداية القرن "16" وكما هو معلوم فإن عصر النهضة تميز هو أيضا بالدعوة للسلطان المطلق للملوك، كرد فعل لمظالم الإقطاع، وبظهور المذهب البروتستانتي وانشقاقه على الكنيسة الكاثوليكية لرفض اضطهادها، والدعوة إلى حرية إقامة الشعائر الدينية، والمطالبة بحقوق الشعب تجاه السلطان المطلق للملوك. واستمر الصراع واشتد خلال القرن "17" و"18" ضد السلطان المطلق للملوك في أوروبا، بعد ظهور تيارات فكرية وديمقراطية ــ لكل من لوك، وفولتير، مونتسكيو، ورو سو. وغيرهم ــ حيث كلل في النهاية بانفجار الثورات الديمقراطية في كل من إنجلترا وأمريكا، وفرنسا وانتصارها، وإرساء نظام الحكم الديمقراطي. لمزيد من التفصيل أنظر: ليله (محمد كامل) مرجع سابق ص 402 ــ 420.

- الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية ــدراسة مقارنة. ط2 منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت. د.ت 329 – 332

وتبعا لذلك، أضحت الحرية، خصيصة ذاتية لكل إرادة بشرية، وبدأ الاهتمام بسلوك الإنسان وبروحه وبمصيره باعتباره مسيحيا خاضعا للكنيسة، كما أُكّد على مساواة الجميع أمام الله، وأن لكل فرد منطقة روحية "Zone spirituelle" يمتنع على السلطة النيل منها أو الاعتداء عليها[1]. وبذلك تخلص الفرد من أمر الخضوع للسلطان المطلق للدولة، وأصبحت له قيمته الذاتية المستقلة عنها، وحقه في اختيار عقيدته بإرادته الحرة، استنادا إلى حق أعلى، وهو حق الخالق على مخلوقاته.[2]

غير أن ما يجب إبرازه بشأن هذه الحرية، هو طابعها المغلق والموجه من قبل الكنيسة ذاتها وذلك بغية إحكام سيطرتها وسلطانها على الإنسان المسيحي وكذا تقييد سلطة الحاكم الزمني على أتباعها.[3]

هذا التفسير المغلق والموجه للحرية، وما نتج عنه من تحكم وسيطرة، واستبداد سياسي نتيجة التحالف الثنائي بين الكنيسة والملكيات المطلقة في أوروبا أدى إلى بروز وبعث المفهوم السياسي للحرية من جديد، وجعله يحتل مكان الصدارة وذلك لمقاومة سلطان الدولة ووضع قيود على طغيانها.[4]

---

[1] - ملحم (حسن) المرجع السابق. ص 14، وأنظر. محمد عصفور. مرجع سابق. ص "ح" من المقدمة.

[2] - أنظر. نجم (أحمد حاقظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان ــ دار الفكر العربي. د.ت.ص 25.

[3] - لمزيد من التفصيل حول السلطة الدينية للكنيسة ونتائجها. راجع ملحم (حسن) ص 15 ــ 17 عبده (محمد) الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ــ وحدة الرغاية ــ الجزائر 1987 ص 41 خاصة ص 79 ــ80.

[4] - لم يظهر المفهوم السياسي للحرية، إلا حين ابتعد مفكرو الغرب ــ في عصر النهضة ــ عن تأثير المسيحية، حيث أصبح ينظر إليها ــ أي الحرية ــ على أنها انتصار للشخصية الإنسانية، ووسيلة لكبح سلطة الدولة ووضع قيود عليها.

هذا ونشير هنا إلى أن الدراسات الأوروبية القديمة للحرية ــ وخصوصا منذ عصر النهضة ــ كانت دراسات ميتا فيزيقية أو بالأقل مجردة. وقد انقسم المفكرون الفلاسفة في هذا العصر إلى مدرستين: الأولى: مدرسة الإرادة ويمثلها " لوك " وفلاسفة آخرون من بعده: تأثروا به في فرنسا وألمانيا وإنجلترا ــترى أن الحرية إرادة وتعرفها بأنها " قدرة الانسان أو سلطته في أن يفعل أي تصرف معين " أو " القدرة على التصرف طبقا لما تحدده الإرادة " كما عرفها دافيد هيوم. والمدرسة الثانية: مدرسة "حكومة العقل" ويمثلها "كانت" حيث ترى أن الحرية إرادة خاضعة للعقل أو الضمير. أو كما عبر عنها " سبينوزا " أن الحرية هي: "أن يعيش الإنسان خاضعا لأمر العقل وحده" وقال كانت: أن الحرية هي استقلال الإنسان عن أي شيء فيما عدا القانون الخلقي وحده ". =

ومنذ عصر النهضة، وظهور حركة الإصلاح الديني[1]، وخلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ظهر فكر سياسي جديد، ونظريات سياسية واقتصادية، واجتماعية لفلاسفة كبار أمثال: مونتسكيو[2] وفولتير[3] وهوبز، ولوك، وروسو، وغيرهم، كان لهم تأثير بالغ في الدفاع عن هذا المفهوم السياسي للحرية بكل سلاح ممكن، وقد تجلى ذلك:

أولا: في التشكيك ودحض للأسس التي كانت قائمة عليها الدولة وقتئذ.

ثانيا: في التنظير السياسي والدستوري للمجتمع بناء على مبادىء تحررية ومنطلقات وأسس جديدة، تحفظ للفرد كرامته وللجماعة تماسكها. وإلى هذه النظريات ترجع جذور المذهب الحر، أو المذهب الفردي وأصوله.[4]

=

غير أن هذه الدراسات، والتي امتدت فترة طويلة، ثبت عدم جدواها من الناحية العملية لأنها تبعد كثيرا عن واقع الناس، ولا تحل مشكلاتهم الحقيقية، الأمر الذي أدى إلى ضرورة بحث مسألة الحرية من جديد بصورة أكثر واقعية، هي صورة الإنسان في المجتمع، وفي مواجهة سلطة الدولة.

لمزيد من التفصيل: راجع عصفور (محمد) المرجع السابق ص."د" "هــ" من المقدمة.

[1] - راجع ملحم (حسن) مرجع سابق. ص. 20 نجم (محمد حافظ)، مرجع سابق. ص 27 ــ 28

- بركات (ناصر سليم) مرجع سابق. ص 375.

[2] - مونتسكيو: 1689 ــ 1755 ينتمي إلى عائلة مشهورة تقيم قرب مدينة "بوردو " الفرنسية، اشتهر بمذكراته التي نشرها سنة 1721: "مسائل فارسية" وانتقد فيها المؤسسات الدينية والسياسية، وتهكم عليها. تأثر بالنظام الدستوري الإنجليزي، واشتهر عالميا بفضل كتابه روح القوانين "L'esprit des lois" حيث ضمنه كل اتجاهاته، صدر سنة 1748. كان واقعيا في تفكيره، عارض النظريات الخيالية، والمذاهب التيوقراطية، وكان من ألد أعداء السلطة المطلقة، دعم حريات الأفراد، واشتهر بمبدأ فصل السلطات، وعرف الحرية بأنها: "الحق فيما يسمح به القانون".

- راجع ليله (محمد كامل) مرجع سابق. ص 498 ــ 500، بحوش (عمار) مرجع سابق. ص.51

Manning. D.J. liberalism , Durham.London , 1967. P. 68

[3] - فولتير: 1694 ــ 1778 شخصية بارزة، شجاعة، انتقد حكومة لويس الخامس عشر بقوة فضل النظام الجمهوري القادر على حماية المساواة بين الأفراد، وتوفير الضمانات القانونية. تأثر بالأفكار التحررية البريطانية، نشر كتابه " رسائل إنجليزية " سنة 1734. طالب بإنشاء صحافة حرة، وانتخابات نزيهة لممثلي الشعب، كان من المناهضين لرجال الدين واتهم بعضهم بالتضليل ونشر الشعوذة وعرف الحرية بقوله "إن الحرية توجد حيث يكون الشخص مستقلا عن كل شيء فيما عدا القانون" محمد عصفور ــ مرجع سابق. ص 19 ولمزيد من التفصيل. راجع. بحوش عمار. مرجع سابق. ص. 141 ــ 142.

[4] - سميع (صالح حسن) الحرية السياسية. ط.1. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. 1988. ص. 18 طبلية (القطب محمد القطب) مرجع سابق. ص 275. أيضا. محمود (إسماعيل) مرجع سابق. ص 187 ــ 189.

ثالثا: مفهوم الحرية زمن الحرب الأهلية الأمريكية

إذا كان الاضطهاد السياسي، في زمان ومكان معينين، وما ينتج عنه من سيطرة وقهر للأفراد في المجتمع ، يتحكم في مفهوم الحرية بحيث يتحدد معناها عندئذ بعدم استبداد الحاكم بالمحكومين والإفلات من سطوة السلطة الحاكمة[1]. فإن البنية الاجتماعية بما تحمله من رواسب تاريخية قد تضفي على الحرية معنى خاصا، بحيث يتحدد مفهومها وينحصر ــ عند إطلاقها ــ بمعناها الاجتماعي، ويحتجب ماعداه من معان أخرى[2].

فمن المتفق عليه أن الاختلاف والتناقض حول مفهوم الحرية بين ولايات الشمال وولايات الجنوب في الولايات المتحدة الأمريكية كان من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى اندلاع الحرب الأهلية الأمريكية سنة 1860م[3]. فبينما كانت الأولى تحارب من أجل إلغاء نظام الرق، كانت الثانية تحارب من أجل الإبقاء عليه، وكان كل فريق يدعي أنه يحارب من أجل الحرية ولكن بمفهومين مختلفين ومتضادين. فإذا كانت الولايات الشمالية تعني بالحرية ، حرية تحرير الرقيق من العبودية في الولايات الجنوبية على غرار الولايات الشمالية، كانت الولايات الجنوبية تعني بها استقلال حكوماتها وحريتها في التصرف في شؤونها الداخلية ومنها مشكلة الرق ، دون تدخل من جانب الحكومات الشمالية.

هذا، ولقد أوضح هذا التناقض الرئيس الأمريكي " لنكولن" حين قال: "إن الشمال كان يحارب من أجل حرية كل إنسان في أن يصنع بشخصه ما يشاء، أما الحرية في نظر حكومات الجنوب فكانت تعني حرية بعض الرجال في أن يصنعوا ما يشاؤون بالآخرين"[4].

---

[1] - أنظر في هذا المعنى عصفور (محمد) المرجع السابق. ص "ح" من المقدمة، عطية (نعيم) مرجع سابق ص 21.

[2] - سميع (صالح حسن) الحرية السياسية، المرجع السابق. ص.18

[3] - وهذا ما عرف باسم " حرب الانفصال " حيث أدى انتخاب الرئيس الأمريكي ــ لنكولن ــ وإلغاء نظام الرق سنة 1860 م إلى ثورة الدول المستفيدة منه والمدافعة على إبقائه وهي الدول الجنوبية، وقد انتصرت الولايات الشمالية بعد أربع سنوات من الحرب امتدت من 1861 م إلى 1865 م.

[4] - متولي (عبد الحميد) ــ الحريات العامة، مرجع سابق ص 13

ــ وانظر ــ عصفور (محمد) ــ مرجع سابق. ص. "ي" من المقدمة، وكذا. الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة. . مرجع سابق. ص.19

رابعا: الحرية بين المذاهب الفكرية المختلفة في العصر الحديث

تتنازع العالم اليوم ثلاثة مذاهب أو أديولوجيات كبرى في سياسة نظام الحكم، من ليبرالية، واشتراكية - ماركسية - وإسلامية، ولكل منها تصور خاص ونظرة مغايرة إزاء حقوق الأفراد وحرياتهم. لهذا، اعتبرت الحرية ــ وكيفما كان ميدانها سياسيا أم اقتصاديا أم اجتماعيا ــ هي جوهر الخلاف بين هذه المذاهب سواء كان ذلك من حيث طبيعتها وأسسها، أم من ناحية دور السلطة في تحقيقها وضمانها.

وفيما يلي نظرة موجزة لمفاهيم الحرية عند هذه المذاهب.

1 ــ الحرية في المذهب الليبرالي ــ الرأسمالي

اختلف مفهوم الحرية ، في المذهب الليبرالي ــ الرأسمالي ــ في نهاية القرن الثامن عشر وطيلة القرن التاسع عشر، عنه في بداية القرن العشرين وذلك على النحو التالي:

أ ــ مفهوم الحرية إبان انتصار الثورتين الأمريكية والفرنسية

منــذ الربــع الأخير من القرن الثامن عشر، وانتصار الثورتين الأمريكية سنة 1776م والفرنسية 1789م، وطيلة القرن التاسع عشر أصبح ينظر إلى الحرية كوسيلة لكبح سلطان الدولة، والحد من استبدادها، وعلى أنها تضع قيودا أو حدودا على سلطتها، كما تنطوي على تقرير ضمانات تقي الأفراد وتحصنهم من تعسف وظلم الحكام وتحد من طغيانهم.

وتبعا لهذا المفهوم، تقرر للأفراد حقوق وحريات مختلفة مدنية وسياسية أكدتها إعلانات الحقوق، وتضمنتها الدساتير، وفي مقدمة هذه الحقوق، الحرية، والمساواة، والملكية، وحق الأمن، وحق مقاومة الظلم[1] ووصفت هذه الحقوق بأنها طبيعية

---

[1] - من هذه الإعلانات والدساتير ما يلي:

ــ إعلان الاستقلال الأمريكي سنة 1776 م، والذي أكد أن للأفراد حقوق ثابتة ، وسابقة على نشأة الجماعة، وأن حماية هذه الحقوق تعد الهدف الرئيسي لكل جماعة سياسية.

أنظر بدوي (ثروت) النظم السياسية دار النهضة العربية القاهرة 1975، ص 359 ، أيضا. رأفت وحيد. القانون الدولي وحقوق الإنسان. مقالة رئيسية ــ المجلة المصرية للقانون الدولي. مجلد 33. 1977 ص17 تصدرها الجمعية المصرية للقانون الدولي. =

وأساسية، لصيقة بالفرد، ولدت معه، وارتبطت به، فهي إذن مقدسة وغير قابلة للتنازل عنها، كما أنها عالمية، ومتساوية بالنسبة للجميع.[1]

وطالما أن هذه الحقوق سابقة في وجودها على وجود الدولة ، فهي بالتالي تعتبر مقيدة للدولة ، وحاجزة لها وعائقة، وحامية لاستقلال الشخصية[2]. وما هدف وجود الدولة إلا حماية هذه الحقوق وصيانتها ومنع التعــارض بينها، وذلــك بتنظيم طريقة ممارساتها بواسطة القوانين بصورة تكفل للجميع ممارسة حرياتهم. لــذا عرفــت المــادة الرابعة من إعلان حقوق الإنســـان الفرنسي لسنة 1789 م الحرية بأنها "حق الفرد فـــي أن يفعل كل مالا يضر بالآخريــــن، ولا يمكن إخضاع ممارسة الحقوق

=

ـــ العشر تعديلات الأولى للدستور الاتحادي الأمريكي لسنة 1787 ، وتم إقرارها سنة 1791 م وتسمى "إعلان الحقوق" أو " وثيقة الحقوق".

انظر الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق. ص 136.

ـــ إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي سنة 1789 م ، والذي يعتبر من أشهر الوثائق التاريخية، حيث تصدر أول دستور فرنسي صادر في 1791/09/03 م ، ثم صدرت إعلانات أخرى شبيهة للإعلان المذكور ، تصدرت عددا من الدساتير الفرنسية اللاحقة مثل دستور 1793م وغيره ، لمزيد من التفصيل انظر: رأفت (وحيد) المرجع نفسه. ص17 ـــ 20 ، ماهر (عبد الهادي) السلطة السياسية ـــ مرجع سابق. ص.277.

ـــ الإعلانات الإنجليزية لحقوق الإنسان ، والتي تعتبر مبكرة للإعلانات السابقة حيث صدر: العهد الأعظم سنة 1215 م ، وملتمس الحقوق 1628 م ، وقانون حماية الفرد 1679 م ، وقانون الحقوق 1688 م. الا أن هذه الإعلانات اصطبغت بالخصوصية والمحدودية بالنسبة للإعلانات الأمريكية ، وبالأخص الفرنسية.

-Hauriou. A et Sfez. L. Institutions Politiques et Droit Constitutionnel. Ed. Montchrestien. Paris. 1972. P.92.

وانظر تفاصيل هذه الإعلانات في الباب الثاني من هذه الدراسة لاحقا.

[1] - العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام. دراسة مقارنة " دار الفكر العربي 1983. ص. 19، متولي (عبد الحميد). القانون الدستوري والأنظمة السياسية مرجع سابق. ص.232 ـــ 233. نجم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان، مرجع سابق. ص.19 ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق.ص.240 ـــ 244.

[2] - لمزيد من التفصيل. راجع عبد الكريم (فتحي) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي. "دراسة مقارنة" ط.2 مكتبة وهبة. القاهرة، 1984. ص.300 وما بعدها.

الطبيعية لقيــود إلا من أجل تمكين أعضـــاء الجماعـــة الآخريـــن من التمتـــع، بحقوقهم، وهذه القيــود لا يجوز فرضها إلا بقانون".[1]

وتأسيسا على ما تقدم، فإن مفهوم الحرية يتجسد إذن في ترك الفرد حرا يحقق مصلحته الشخصية كيفما يشاء، وبالشكل الذي يريد، وأنه يكفي لتحقيق ذلك، غل يد الدولة عن التدخل في شؤونه ونشاطه، وإذا كان هدف الحرية السياسية ــ كما أشرنا سابقا ــ هو توفير الحماية للفرد ضد سلطان الدولة والحد منه، فإن هذا المعنى قد انعكس على المستوى النشاط الاقتصادي للأفراد، وذلك بامتناع تدخل الدولة فيه وإلا عد ذلك انتهاكا للحرية.[2]

لذلك اعتبرت الحرية الاقتصادية وأهمها، حق الملكية، وحرية التجارة والصناعة، مجالات أساسية لا يجوز للدولة مسها أو التدخل فيها تطبيقا للشعار القائل لمدرسة الطبيعيين أو الفيزيوقراط Laissez faire Laissez passer أي "دع الأفراد يعملون ودع السلع تنتقل من البلاد دون تدخل الدولة"[3] فالنظام الاقتصـــادي حســـب هـــذه المدرسة، يقوم

---

(1) – راجع

Luchaire. François. La protection Constitutionnelle des droit et des Libertés. Ed. ‘’ Economica ‘’ Paris. 1987. P. 75. 76

وهو يشير إلى إعلانات فرنسية أخرى في تعريف الحرية. وأنظر الدستور الفرنسي لسنة 1791م حيث جاء فيه " لا يجوز للسلطة التشريعية أن تضع أي قوانين من شانها أن تضر أو تعرقل ممارسة الحقوق الطبيعية والمدنية المنصوص عليها في هذا الباب (أي الباب الأول من الدستور) والتي يضمن هذا الدستور حمايتها". أنظر ليله (محمد كامل) مرجع سابق ص. 243. أيضا الشرقاوي (سعاد) مرجـــــع سابق. ص 17.

(2) - الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق. ص 373، 393 العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق ص 20. وانظر. عطية (نعيم) حيث يرى " أن الحرية في عصر الثورة الفرنسية، وفي أعقابها عني بها إعطاء الفرد أكبر سلطات ممكنة لتحصيل اكبر قدر من الثروة، وتوفير اكبر قسط من التحرر من سطوة الدولة على أساس أن تدخلها معطل لتحقيق مصالح الفرد، واعتبرت الحرية بهذا التصور أفضل وسيلة لتحقيق التقدم الاجتماعي..." المرجع السابق ص 325 بتصرف.

(3) - الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، المرجع السابق. ص. 47.
- الدريني (محمد فتحي)، المرجع نفسه. ص 374.

على المبادرة الفردية ويتطور بفعل يد خفية "main invisible"، وهي كفيلة بتحقيق التقدم والاستقرار الداخلي.[1]

غير أن ممارسة هذه الحقوق والحريات، على النحو المتقدم، قد احدث في الواقع العملي خللا في البنى الاجتماعية، وعمق الفوارق بين فئات المجتمع بين من يملك، ومن لا يملك. فقد أدت الاحتكارات الرأسمالية الضخمة والتي كانت تملكها الأقلية إلى إفراغ هذه الحقوق والحريات من مضمونها الحقيقي بالنسبة لمن لا يملكون، وهم الأغلبية، فأصبحت الأقلية تملك السلطة بالإضافة إلى الثروة[2].

والواقع أن هذه النتائج، والتي أصبحت غير مقبولة في الدولة الحديثة، قد ترتبت على مبدأ آخر ارتكزت عليه هذه الحقوق والحريات عموما، ألا وهو مبدأ المساواة، حيث فسر هذا المبدأ تفسيرا قانونيا، مما أدى إلى تأكيد اللامساواة الفعلية بين طبقات المجتمع كما سيأتي بيانه. هذه الوضعية، بالإضافة إلى حدوث عوامل أخرى سياسية واقتصادية واجتماعية سيأتي ذكرها، تطلب من السلطة الحاكمة آنذاك تداركها وعلاجها بشتى الوسائل القانونية وإعادة النظر في المفاهيم السابقة التقليدية لكل من الحق، والمساواة والحرية، وذلك منذ مطلع القرن العشرين.

ب ــ مفهوم الحرية منذ بداية القرن العشرين

منذ بداية القرن العشرين، وتغير الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية نتيجة لعدة عوامل، كالثورة الصناعية، وظروف الحرب، وظهور التيارات الاشتراكية، خاصة انتصار الثورة البلشفية سنة 1917م، وتردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع بسبب الأزمات الاقتصادية، كل هذه الظواهر وغيرها أدت إلى أن يعاد النظر في بعض المفاهيم والمسلمات التقليدية ومنها مفهوم الحرية.[3]

---

[1] - انظر مفتي (محمد أحمد) والوكيل (سامي صالح) النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية ــ"دراسة مقارنة". كتاب الأمة. عدد. 25.ط.1 مركز البحوث والمعلومات. قطر 1991. ص. 29.

[2] - سميع (صالح حسن) المرجع السابق. ص 41، عطية (نعيم) ــ مرجع سابق. ص 324.
الدريني (محمد فتحي)، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق. ص 374.

[3] - راجع ــ هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة، علي مقلد، شفيق حداد، عبد الحسن سعيد. ج1.ط2. الأهلية للنشر والتوزيع ــ بيروت 1977. ص 180 ــ181. =

إن المفهوم التقليدي للحرية والذي تمثل ــ كما ذكرنا ــ في عدم تدخل الدولة في نشاط الأفراد، ووضع قيود وحدود على سلطاتها للحد منها ومقاومة طغيانها، على اعتبار أن الظلم مصدره الحكام وأن سلطة الدولة شر لا بد منه، هذا المفهوم قد تغير وأعطي له بعدا اقتصاديا واجتماعيا، وذلك بعد تدخل الدولة ــ كيفما كان مذهبها الفكري ــ في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي، بغية إعادة التوازن الاجتماعي ودرء خطر الأزمات وتفادي الكساد، ودفع أخطار البطالة والتضخم.. وما إلى ذلك.(1)

لهذا قامت الدولة بتنظيم الإنتاج وتوجيهه، بما يحقق الصالح العام، وتولت إدارة الكثير من المشروعات لكي تحد من مساوئ المذهب الفردي، وأصدرت العديد من التشريعات الاجتماعية كحق العمل، مدته وشروطه، وحق التعليم المجاني، وحق الصحة والضمان المادي، والعون في حالة المرض والعجز والشيخوخة... الخ. وكل ذلك لحماية الفئات الضعيفة والفقيرة، كالأجراء، والعمال، والعجزة علها تخفف عن هؤلاء بعض معاناتهم، وتضيق من حدة الفوارق بين الطبقات الاجتماعية.(2)

إلا أن ما يجب إدراكه في هذا المجال، أن هذه التشريعات لا تشكل بالنسبة للدولة التزامات قانونية ، بحيث يمكن مقاضاتها عند الإخلال بها، طالما أن مضمونها لم يتحدد

=

وانظر: العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق. ص. 27 ــ 29 حيث يشير إلى تطور مضمون هذه الحقوق والحريات في بعض الدساتير الأوروبية. فحق الملكية ــ مثلا ــ بعدما كان حقا مطلقا، لا تفرض عليه أية قيود لأي هدف اجتماعي (المادة 344 مدني فرنسي (أصبح في الدساتير الصادرة في القرن العشرين كوظيفة اجتماعية حقيقية.

كما تقرر أن يكون الاستغلال للمصلحة العامة (المادة 53 من دستور فيمر الألماني 1919م) وأصبح حق الملكية يخضع لوضع حدود قانونية حتى يضمن وظيفته الاجتماعية (المادة 420 من الدستور الإيطالي 1947 م) ــ راجع أيضا: البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية. ط2. دار الفكر العربي ــ القاهرة 1994. ص 429 ــ 450.

(1) - أنظر ــ الشرقاوي سعاد. مرجع سابق. ص 20 أيضا ــ قاسم جعفر (محمد أنس) التنظيم المحلي والديمقراطية ــ دراسة مقارنة ــ مطبعة مورافتلي، القاهرة 1982. ص 53 ــ 55. وهو يشير إلى أسباب تدخل الدولة في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي ونتائجه.

(2) - للمزيد من التفصيل حول هذه التشريعات. راجع هوريو (أندريه) مرجع سابق. ص 181، العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق. ص 125 وما بعدها

وأنظر: بدوي (ثروت) النظم السياسية. المرجع السابق، ص 446 ــ 447

بعد.[1] وبالتالي، فهي لا تعدو أن تكون مجرد إفصاح عن مبادئ عامة غير محـــددة، ذات قيمة أدبية وسياسية مرهون تنفيذها بما يتوفر للدولة من إمكانات مادية.[2]

2 ــ الحرية في المذهب الاشتراكي ــ الماركسي

إذا كانت مفاهيم الحقوق والحريات ومضامينها، ودور السلطة في تحقيقها وضمانها قد تطور بهذا الشكل الذي رأيناه في الفكر والنظام السياسي الليبرالي، فإن هذا التطور بالنسبة لأنصار المذهب الاشتراكي ــ الماركسي، لا يعني شيئا، لأن هذه الحقوق والحريات المقررة في إعلانات الحقوق، وفي الدساتير في المجتمع الليبرالي حسب رأيهم، ما هي إلا مجرد نصوص ميتة، طالما أنه لا يتمتع بها فعليا وواقعيا في المجتمع إلا فئة قليلة من البرجوازيين الأغنياء المالكين لوسائل الإنتاج، أصحاب المال والسلطة[3]. وبالتالي، فهي لا تعدو أن تكون حريات شكلية مزيفة لا يكفل المجتمع وسائل ممارستها وتحقيقها.[4]

إن الحرية الحقة ــ كما يرى هؤلاء ــ لا يمكن الحديث عنها، إلا إذا تهيأت ظروف ممارستها في الواقع العملي، وهذا لن يتحقق إلا في ظل نظام اجتماعي يقضى فيه على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.[5]

وتبعا لهذا الطرح والتحليل، نازع أصحاب هذا المذهب في جدية هذه الحقوق والحريات عموما في المجتمع الليبرالي، وفي المبدأ والأساس الذي ترتكز عليه، ألا وهو مبدأ المساواة، حيث أعطوا له تفسيرا مغايرا عما هو عليه الحال في الفقه الليبرالي، كما اتهموا

---

(1) - لا تكون هذه التشريعات ملزمة قانونا للدولة، إلا عند قيام مصلحة منظمة، كالتعليم العام، والضمان الاجتماعـــي، ومؤسسات المساعدة. .. إلخ ــ أنظر في هذا المعنى: هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، المرجع السابق، ص 181.

(2) - حول هذا المعنى ــ راجع. بدوي (ثروت) النظم السياسية، المرجع السابق. ص 435 وما بعدها.
ــ عطية (نعيم) مرجع سابق. ص 157
ــ الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، المرجع السابق. ص 83.
ــ بسيوني (حسن السيد) الدولة ونظام الحكم في الإسلام. ط1 عالم الكتب.القاهرة 1985 م 117 ــ 118 بالهامش

(3) - البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية المرجع، السابق، ص 439.

(4) - لا شك أن هذه الانتقادات قد فقدت كثيرا من قيمتها بعد تدخل الدول الغربية في المجال الاجتماعي... وغيره، وكفلت ممارسة الكثير من هذه الحقوق بصفة إيجابية.

(5) - عصفور (محمد) المرجع السابق. ص "ن" من المقدمة. سيكون هذا الموضوع محل دراسة مستفيضة في الباب الثاني من هذه الدراسة.

الليبرالية بلجوئها إلى المغالطة عندما ترفع شعار المساواة، أو تدعي أنها تدافع عن حرية الإنسان، في حين أنها في الحقيقة تحمي سلطة الأقوياء القلائل في استغلال الجماهير الفقيرة. كما أن الليبرالية ــ كما يدعون ــ تمعن في الخطأ عندما تنظر إلى الحرية نظرة سياسية أو قانونية بحتة، في حين أنها علاقة اجتماعية بين الإنسان الذي يجب أن يعيش، وبين المجتمع أو الدولة التي تسيطر.[1]

وتأسيسا على ما تقدم، اشتدت حدة الخلاف بين المذهبين المذكورين حول تفسير مضمون مبدأ المساواة وعلاقته بالحريات بصفة عامة، وكذا المقصود بمبدأ الحرية الاقتصادية بصفة خاصة. الأمر الذي يستدعي منا ضرورة إيضاح هذا الخلاف ــ ولو بإيجاز ــ نظرا لأهميته.

أ ــ مبدأ المساواة وعلاقته بالحريات بين المذهبين الليبرالي والماركسي

يكاد ينعقد الإجماع بين الفقهاء، في الفكر السياسي الوضعي المعاصر، على أن مبدأ المساواة، هو الأساس والجوهر لمفهوم الحرية في مختلف ميادينها، حتى قيل أنه، إذا لم تكن ثمة مساواة بين الأفراد في التمتع بالحرية، فإنه لا يصح الادعاء بأن ثمة حرية، لأن المساواة هي أساس الحرية.[2]

ونظرا للقيمة الأساسية للمساواة في مجال تطبيق مبدأ الحقوق والحريات العامة، تحرص مختلف الدساتير الحديثة على التأكيد عليها، حيث لا تميز بين الأفراد في التمتع بها بسبب الجنس أو الأصل، أو اللغة، أو العقيدة الدينية، أو المركز الاجتماعي، فمبدأ المساواة هو حجر الزاوية في كل تنظيم ديمقراطي للحقوق والحريات العامة ، فهو من الديمقراطية بمثابة الروح من الجسد، بغيره ينتفي معنى الديمقراطية، وينهار كل مدلول للحرية.[3]

غير أن مبدأ المساواة، في المذهب الليبرالي، كما سبق بيانه، يقصد به المساواة القانونية "Egalité de droit" " وليست المســاواة الفعليـــة "Egalité de fait" أي مع

---

[1] – عصفور (محمد) المرجع السابق، ص "م" من المقدمة.

[2] - Colliard (Claude Albert). les libertés publiques 5 ed précis dalloz 1975. P. 203

[3] - لمزيد من التفصيل حول مبدأ المساواة ، أنظر ــ

ــ بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق. ص.439 ــ 447.

الأفراد مراكز قانونية متساوية، وإتاحة فرص متكافئة لجميعهم ، وذلك للاستفادة من وضع معين إذا تساوت ظروفهم.[1]

هذا التفسير لمبدأ المساواة، أدى في الواقع العملي، إلى ظهور وتأكيد لا مساواة فعلية واقعية بين الأفراد، وأحدث خللا في البنى الاجتماعية كنتيجة طبيعية لاختلاف الملكات والمواهب، والمهارات، والاستعدادات بين أفراد الجماعة، مما استدعى تدخل الدولة على النحو السابق بيانه، لكي يخفف من وطأة الفوارق المادية بين الأفراد.

أما المذهب الاشتراكي - الماركسي، فإن تفسيره لمضمون مبدأ المساواة جد مختلف عن التفسير الليبرالي، إذ يعني التقريب في الفوارق المادية بين الأفراد وبين الطبقات، أي تحقيق المساواة الفعلية ــ المادية ــ لا المساواة القانونية فحسب.[2]

غير أن هذه المساواة الواقعية، والتي تكون أساسا صالحا ترتكز عليها مختلف الحقوق والحريات لن تتحقق في عالم الواقع، إلا في آخر مراحل التطور الإنساني، وهي مرحلة الشيوعية. ولبلوغ هذه المرحلة، فلا بد من المرور بمرحلة انتقالية تقوم فيها البروليتاريا بالاستيلاء على السلطة، وإلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وتهيئة الشروط الموضوعية بهدف الوصول إلى تلك المرحلة المثالية.[3]

ب ــ مفهوم الحرية الاقتصادية بين المذهبين

إذا كان المذهب الليبرالي يهتم بالحريات المدنية والسياسية للأفراد، ويضعها في المقام الأول، ويفرض على الدولة التزاما سلبيا بعدم التدخل والتعرض لهم أثناء ممارستهم لها، فإن المذهب الاشتراكي - الماركسي على العكس من ذلك تماما، إذ يعتبر أهم الحريات بالنسبة إليه هي الحريات الاقتصادية والاجتماعية، ويفرض على الدولة التزاما إيجابيا في مجال تحقيقها. وبناء على ذلك، اختلف المذهبان حول ما يسمى بالحرية الاقتصادية وتحديد مفهومها.

---

[1] - كشاكش (كريم يوسف) الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، كلية الحقوق، جامعة القاهرة 1987، ص 310 - 312، وهو يشير إلى رأي Esmein " إزمن" وتفسيره لنص المادة الأولى من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي الصادر سنة 1789. في هذا الخصوص.

[2] - راجع في هذا المعنى العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، المرجع السابق، ص 90 ــ 95.
- كشاكش (كريم يوسف) المرجع نفسه، ص 307 ــ 308.

[3] - لمزيد من التفصيل، أنظر: محمد رحيم (كمال صلاح) السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي. ط 1. دار النهضة العربية. القاهرة. 1987م. ص 239 ــ 256.

فإذا كانت تعني في المذهب الليبرالي، حرية الفرد، وعدم تدخل الدولة في شؤونه الاقتصادية، أي تحرر الاقتصاد القومي من قيودها، وكفالة حرية المشروع الخاص، وإقامة الاقتصاد على أساس الربح...الخ.

فإنه في المذهب الاشتراكي ـــ الماركسي، يقصد بالحرية الاقتصادية، حرية الجماعة ـــ أي الطبقة العاملة من استغلال الإقطاعيين والبرجوازيين، وبالتالي تأمين الفرد ضد المتاعب الاقتصـــادية والاجتماعية، غير أن ذلك لن يتحقق إلا بالقضاء على المشروع الخاص، وفكرة الربح. أي القضـــاء على الحرية الاقتصادية حسب المفهوم الليبرالي.[1]

تلكم كانت خلاصة موجزة حول مدى اختلاف مفهوم الحرية بشكل عام، ومضمون مبدأ المساواة بصفة خاصـــة بين المذهبين الليبرالي من جهة والاشتراكي ـــ الماركسي من جهة أخرى، فما هو التصور الصحيح لهما في الفكر والنظام الإسلامي؟ وما مدى اختلافه عن المذاهب الوضعية في هذا الخصوص.

3 ـــ الحرية والمساواة في الفكر والنظام الإسلامي

اعترف الإسلام بالفرد وحرياته وحقوقه، وأعلنها في أروع مظاهرها على اتساعها وشمولها، وذلك في زمان لم يكن للفرد فيه حق أو حرية في وجه السلطة الزمنية. لقد كانت النظم القائمة في أوروبا وغيرها عند ظهور الإسلام نظما يسودها الظلم والطغيان. فبالإضافة إلى نظام الإقطاع وتحكم الكنيسة في الشعوب وسيطرتها على الملوك في أوروبا، هنالك استبداد الأكاسرة الحاكمين في بلاد فارس، أما في الجزيرة العربية، فهناك اعتقاد اليهود بأنهم شعب الله المختار، أما غيرهم فلم يخلقوا إلا ليكونوا عبيدا لهم.[2]

---

(1) - لمزيد من التفصيل أنظر: ـــ
ـــ نجم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان. مرجع سابق. ص 19 ـــ 20
ـــ بركات (سليم ناصر) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث. مرجع سابق. ص 43
ـــ الفنجـــري (أحمد شوقي) الحريـــة السياسيـــة في الإســـلام. ط. 2 ـــ دار القلـــم. الكويـــت. 1983 م. ص 121 ـــ 123.

(2) - راجع في هذا المعنى. العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق. ص 162 ـــ 163، الصعيدي (حازم عبد المتعال) ـــ النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث. دار النهضة العربية القاهرة 1986. ص 116 وما بعدها. عودة (عبد القادر)، الإسلام وأوضاعنا السياسية، الزيتونة للإعلام والنشر، الجزائر. د.ت ص 263 ـــ 272.

في هذه الفترة ظهر الإسلام كرسالة شاملة إلى الناس كافة، ليؤكد كرامة الإنسان وحرياته وحقوقه وإعلاء قيمته الإنسانية، وأفضليته على سائر الكائنات قال تعالى: "**ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** ".[1]

وليقضي على كل أشكال الاستغلال واستعباد البشر بعضهم لبعض، إذ لا عبودية إلا لله ـــ خالق الكون والحياة، والإنسان ـــ "**وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون**".[2] كما أنه قرر وحدة الجنس البشري، في المنشأ والمصير، وفي الحقوق والواجبات أمام الله والقانون، وفي الدنيا والآخرة. إذ لا فضل إلا للعمل الصالح، ولا كرامة إلا للأتقى".[3]

يقول تعالى: "**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم**"[4]، "**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالا كثيرا ونساء، واتقوا الله الذي تسآلون به والأرحام**..."[5] ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم في آخر خطبة له، في حجة الوداع. "يا أيها الناس إن ربكم واحد، وأن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي، ولا أعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى".[6]

وفي هذا إعلان عالمي، وبيان رباني للناس كافة إلى وحدة المصدر والطبيعة والمصير، مما تنقطع وتنمحي دونه كل دعاوى التمايز بين بني البشر والتي غالبا ما يتخذها البعض سببا في مصادرة حريات الناس والإضرار بحقوقهم.

أفلا يحق لنا، بعد هذا، أن نعتبر الإسلام هو أول تشريع كان له فضل السبق، ومركز الصدارة على كل الأمم التي سارعت أخيرا إلى تقرير حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في

---

(1) - سورة الإسراء. آية 70.

(2) - سورة المؤمنون. آية 53.

(3) - قطب (سيد) العدالة الاجتماعية في الإسلام الطبعة الشرعية السابعة. دار الشروق القاهرة 1980، ص 56 – 58.

(4) - سورة الحجرات. آية 13.

(5) - سورة النساء آية 01.

(6) - متفق عليه.

العصر الحديث[1] وأن نصفه ــ كما يرى البعض ــ بأنه دين المساواة ودين الحرية استنادا إلى مجمل الأدلة السمعية من آيات قرآنية وأحاديث نبوية.[2]

ولأن الحرية من أهم القيم الإسلامية، وإحدى مقومات الشخصية الرئيسية، وضرورة للحياة الإنسانية، فلا غرو أن يتخذها الإسلام دعامة أساسية لجميع ما سنّه للناس من عقائد ونظم، وأحكام شرعية، وتوسع في إقرارها فلم يقيدها إلا في الحدود التي يقتضيها الصالح العام أ واحترام حرية الآخرين.[3]

وإذا كانت الحرية تحظى بهذه المكانة في التصور الإسلامي، فما هو المفهوم الفقهي لها، وما هي طبيعتها وغايتها وعلاقتها بمبدأ المساواة، ثم ما هو دور الدولة في تحقيقها وضمانها، هذا فضلا عن مدى أوجه الخلاف بين المذاهب المختلفة للحرية في مختلف ميادينها وعلاقتها بمبدأ المساواة ــ سنتولى بيان كل ذلك بشيء من الإيجاز.

أ ــ مفهوم الحرية في التصور الإسلامي

الحرية في الإسلام – كما أشرنا سابقا – أصل عام، دلت على ذلك الكثير من النصوص التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة[4]، وذلك لأن تعطيل حرية الإنسان يتناقض مع معنى العبادة التي خلق لأجلها، ويتنافى مع حقيقة التكاليف التي أمر بها. لذلك كان وضع الإنسان – في هذه الدنيا – هو موضع الاختبار والتمحيص لقوله تعالى: "**ليبلوكم أيكم أحسن عملا**".[5] هذا، ولقد قرر علماء الأصول أن "الأصل في الأشياء الإباحة" لقوله تعالى: "**هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا**"[6] وهذا، للانتفاع به، ولا يصح الانتفاع بذلك إلا إذا كان مباحا فثبت إذن، أن الحرية كأصل عام ممتدة إلى كل مجالات الحياة

---

[1] - أنظر في هذا المعنى: عجيلة (عاصم أحمد)، وعبد الوهاب (محمد رفعت) النظم السياسية. ط.5 دار النهضة العربية. القاهرة. 1992 ص 158 ــ 159

[2] - عثمان (عبد الكريم) مرجع سابق. ص 72 ــ 76، العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق. ص 69 وقوله "فالإسلام ثورة الإنسان على العبودية والطغيان، فالحرية والمساواة نتيجتان متلازمتان لاعتناق الإسلام".
- وأنظر أيضا. ص 58 ــ 71 نفس المرجع.

[3] - راجع، وافي (علي عبد الواحد) حقوق الإنسان في الإسلام، دار النهضة للطبع والنشر ــ القاهرة 1967 ص 197.

[4] - فهمي (مصطفى أبو زيد) فن الحكم في الإسلام، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الإسكندرية 2003، ص 480 وما بعدها.

[5] - سورة الملك، آية 2.

[6] - سورة البقرة، الآية 29.

ومقررة لكافة البشر بمقتضى كرامتهم الإنسانية وتفضيلهم – بغض النظر عما يوجد بينهم من فوارق اجتماعية – باعتبارها منحة أو هبة إلهية منوطة بالفطرة والتي هي مشتركة بين الناس جميعا.

واستنادا إلى ذلك، كان عبد الله بن عباس – رضي الله عنه – يقول: ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه، وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول: عفو؛ ولهذا يسمي الإمام الشاطبي - رحمه الله – هذا الأصل العام في الأحكام بمرتبة العفو حيث يقول: "يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو"، ثم أورد حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي أخرجه الدارقطني، وغيره والذي يقول فيه: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها".[1]

وتأكيدا للأصل المتقدم، جاء قوله صلى الله عليه وسلم للصحابة "ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه"[2]. وهذا يعني أن ما يأمر به الرسول صلى الله عليه وسلم، هو الواجب أو المندوب، وما ينهى عنه هو المحرم أو المكروه، وما تركه هو المباح؛ فما تركه - إذن - هو على الإباحة الأصلية.

وبناء على ما تقدم، تكون الحرية في الإسلام – كأصل عام – تمتد إلى كل مجال في الحياة لتمارس فيه لا يحدها في ذلك إلا فيما جاء في كتاب الله وسنة نبيّه صلى الله عليه وسلم من زواجر ونواهي.[3]

وإذا كانت الحرية، في الفقه القانوني المعاصر، تعني قدرة الإنسان على إتيان أي عمل لا يضر بالآخرين، وأن القانون هو الذي ينظمها ويحددها – كما سبق بيانه – فإن البعض من رجال الفقه الإسلامي الحديث، قد عرفها بأنها: "المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء، تمكينا لهم من التصرف على خيرة من أمرهم، دون الإضرار بالغير من الفرد أو المجتمع".[4]

---

[1] - أنظر الشاطبي (أبي اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي) الموافقات في أصول الشريعة، ج1 شرحه وخرج أحاديثه، الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، د.ت، ص 115.

[2] - رواه مسلم، والنسائي، والترمذي.

[3] - أنظر، فهمي (مصطفى أبو زيد) فن الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 481 – 482.

[4] - الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص 404. وانظر تعريفات أخرى في: =

وفي ضوء ما تقدم، يمكننا أن نستنتج بعض الخصائص أو المميزات للحرية في التصور الإسلامي، وذلك على النحو التالي:

1 ـــ الأساس الشرعي للحرية

إن التشريع الإسلامي، بمختلف مصادره، هو أساس ومنشأ الحق أو الحرية، يقررها بحكم شرعي، الذي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين. واندراج الحق أو الحرية في التكليف يجعلها خطابا تكليفيا للإنسان، صاحب مكنة الحرية.[1]

فالإنسان، في شرع الله إذن، هو إنسان التكليف والمسؤولية، قبل أن يكون صاحب الحق والحرية[2] وبالإضافة إلى ما أوردنا من النصوص القاطعة والتي تكلف الإنسان بالحرية والمسؤولية عن تصرفاته بصفة عامة[3] هناك آيات كثيرة أخرى في هذا الخصوص كقوله تعالى "**و إن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى**"[4] وقوله تعالى: "**فلنسألن الذين أرسل إليهم، ولنسألن المرسلين.**"[5] وقوله تعالى: "**لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**"[6] وقوله تعالى أيضا "**ولا تزر وازرة وزر أخرى**".[7]

=

- العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق، ص 176 – 177. عطية (جمال الدين) حقوق الإنسان في الإسلام، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. عدد 05، جامعة قطر 1987، ص 137. ولمزيد من التفصيل راجع:
- نجم (محمد حافظ) مرجع سابق، ص 10 – 19.

(1) - جدي (عبد القادر) حرية ممارسة الحقوق السياسية في النظام الإسلامي، رسالة ماجستير. جامعة الأمير عبد القادر / معهد الشريعة، قسنطينة 1994. ص 16.

(2) - الدريني (محمد فتحي) مرجع سابق. ص 389 ــ 390. حيث يرى أن الحرية أو الاباحة، تتضمن تكليفا لا من حيث أصل خيرة المكلف في الفعل أو الترك، بل من حيث التصرف بمقتضاها، إذ يوجب الشارع ألا يكون التصرف مطلقا بل حسبما سن ورسم، ثم يقول: على أن في اصل الخيرة ضربا من التكليف، إذ ينبغي أن تكون الخيرة على وجه لا يلزم عنه ضرر بالغير راجح، ولا سيما المجتمع، وإلا كان لولي الأمر تقييد المباح، إيجابا أو سلبا، تقييدا موقوتا حتى تزول الظروف التي استدعت ذلك التقييد."

(3) - راجع ما سبق. ص5 – 6، والهامش.

(4) - سورة فاطر. آية 18.

(5) - سورة الأعراف. آية 06.

(6) - سورة البقرة. آية. 286.

(7) - سورة النجم آية 37.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته"[1] وغير ذلك من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة. فمنشأ الحق أو الحرية، إذن، هو تقرير الشارع لها بما فرض من تكاليف على الإنسان، وأوجب عليه من عمل، وهذا ما قرره الإمام الشاطبي بقوله: "وأما حق العبد، فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة أنه كان لله ألا يجعل للعبد حقا أصلا"[2] وبهذا يختلف منشأ الحق أو الحرية في الإسلام عنه في المذاهب الوضعية، والتي ترجعه ــ كما رأينا سابقا ــ إلى مفهوم القانون الطبيعي، وإلى فكرة تقييد سلطة الدولة، والحد من استبدادها وطغيانها وتدخلها في شؤون الفرد. هذه الفكرة والتي كانت أساسا نتيجة لثورات دينية ونظريات سياسية واقتصادية واجتماعية برزت منذ عصر النهضة تدعو كلها إلى احترام حقوق الإنسان وحرياته وكرامته، وقيمته الإنسانية، مما كان لها الأثر البالغ في أوروبا من الناحية السياسية، واندلاع الثورات الديمقراطية، وانتصارها في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، كما أوضحنا من قبل. وبناء على ذلك فإن المصدر الشرعي للحقوق والحريات في الإسلام يكسبها ــ بدون شك قدسية واحتراما، كتكاليف شرعية، ويجعلها ملزمة للحكام والمحكومين على السواء، وتمثل مشروعية عليا تسمو على سلطة الدولة، وهذا ما يقدم لها ضمانا قانونيا يتجسد في صورة نصوص آمرة من الكتاب والسنة الصحيحة تعلو على كل إجراء أو نظام اجتهادي تتخذه الدولة، فكان ذلك أكبر ضمان وحصانة لصيانة هذه الحقوق والتقيد بها امتثالا لأمر الله.[3]

2 ــ المفهوم الاجتماعي والإنساني للحرية

إذا كان الإنسان مدني بالطبع، كما يقول العلامة ابن خلدون، حيث لا يستطيع العيش إلا في مجتمع، كانت مصالحه قطعا لا تنفصل عن مصالح مجتمعه، بل تتكافل معها وتتفاعل وبالتالي كانت الغاية من منحه الحق أو الحرية في الإسلام مزدوجة، وهي تحقيق المصلحة لنفسه ولمجتمعه في آن معا. وإذا كان الإسلام يوجب على الفرد ــ أثناء استعمال حقوقه وحرياته ــ مراعاة المصلحة العامة حيث لا انفصال بين المصلحتين في

---

(1) - متفق عليه.

(2) – أنظر الشاطبي، الموافقات، جــ2، مرجع سابق، ص 240.

(3) – راجع، البنا (محمود عاطف) مرجع سابق ص 449 وهو يشير إلى عجز النظريات غير الإسلامية عن تقييد سلطة الدولة تجاه حقوق الأفراد وحرياتهم لكونها نظريات غير محددة، وغير كافية، وتفتقر إلى السند القانوني. ولمزيــد من التفصــيل حــول هذا الموضوع. أنظر فتحــي (عبد الكريم) مرجع سابق. ص 289 ــ 310.

التشريع الإسلامي على الإطلاق، كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة "ومهما تكون الحقوق شخصية، لا يمكن أن تكون منفصلة انفصالا كاملا عن حقوق النّاس"[1] كانت سلامة الصالح العام، وعدم الإضرار بالغير، شرط أساسي لتمكين الفرد من الانتفاع بحقوقه وحرياته لقوله صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار".[2]

وبهذا يتبين أن الحرية المطلقة لا وجود لها في الإسلام، فهي لا تتصور إلا مقيدة لكي تتجلى فيها المعاني الاجتماعية والإنسانية العالية، والتي توجب على كل مكلف، ممارس لحقه وحريته أن يراعي كما يقول الإمام الشاطبي، جهة التعاون تعبيرا عن مصلحة المجتمع لتحقيق مناط المشروعية والعدل في التصرف، ولتأكيد مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم في التشريع الإسلامي بين الفرد والمجتمع.[3]

وإذا كان هذا المعنى الاجتماعي والإنساني عنصر جوهري متجسد في مفهوم الحق والحرية في التشريع الإسلامي، فهو بذلك يكون منافيا للفردية والإطلاق في التصرف فيهما، ومختلفا لما استقر عليه الوضع في النزعة الفردية، ومنافيا أيضا لتلك النظريات

---

(1) – أبو زهرة (محمد) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1981 الجزائر ص 262

(2) - رواه الإمام مالك (أبو عبد الله مالك بن أنس) الموطأ. رواية. يحي بن يحي الليثي، إعداد. أحمد راتب عرموش. ط.2. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان1977. حديث رقم 1426 ص529.

(3) - راجع: أبو زهرة (محمد) في المجتمع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت. ص 17 ــ 23، وانظر: الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق. ص396 ــ 400 هذا ويعتبر استعمال الحق أو ممارسة الحرية تعسفيا في الأحوال الآتية:

أ ــ إذا كان بقصد الأضرار بالغير. ب ــ إذا كانت الفائدة من استعمال الحق أو ممارسة الحرية من التفاهة بحيث لا تتناسب مع الأضرار التي تصيب الغير لاختلال التوازن بين المصلحتين.

جـ ــ إذا كانت المصلحة المتوخاة غير مشروعة لتخلف مشروعية الباعث الذي هو شرط في كل التصرفات، أي الباعث القصدي كما يسمى في التشريع الوضعي. د ــ إذا تعارضت المصلحة الفردية مع مصلحة عامة جوهرية ، ولو كانت الأولى مشروعة في ذاتها ، لأن الإسلام لا يجيز التناقض في المجتمع. بين المصلحتين بحال. فتقدم المصلحة العامة تحقيقا لقاعدة التعاون ، وتطبيقا لقاعدة " يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع ضــرر عام" لمزيد من التفاصيل راجع. الدريني (محمد فتحي) المرجع نفسه. ص201 ــ203. ــ وانظر أيضا: سوار (محمد وحيد الدين) النزعة الجماعية في الفقه الإسلامي وأثرها في حق الملكية. المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986. ص83 ــ 103.

والنزعات التي تدمج الفرد في المجتمع ، وتمحو إرادته، وتنكر عليه حقوقه وحرياته الشخصية الذاتية ، كما هو الحال في المذاهب الجماعية الشمولية، من نازية ، وفاشية، وماركسية.[1]

3 ــ الحرية من مقاصد الشريعة

أكدنا سابقا، أن من مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق الحرية للإنسان، وتحريره من كل أشكال الاستبداد والطغيان والتسلط ، ومن العبودية لغير الله ، مما أدى بالبعض إلى تعريف الحرية بأنها: "**إرادة الإنسان وقدرته على ألا يكون عبدا لغير الله**".[2] ذلك أن الحريات عموما، قبل كل شئ ، هي تكاليف شرعية متجسدة في أوامر ونواهي خاصة بالمكلفين، وبالتالي فلا يمكن أداؤها على وجهها الشرعي الصحيح، واعتبار الإنسان مسؤولا عن ذلك، دون شرط توفر الحرية.

وتأسيسا على ما تقدم ، فإذا تخلف شرط الحرية، مهما كان الشكل الذي يتخذه ــ لاسيما الإكراه الملجئ ــ فإن ذلك يعتبر من مسقطات التكليف ، ويجعل الإنسان برئ الذمة. قال تعالى."**إلا من أكره، وقلبه مطمئن بالإيمان**".[3] وقال الرسول صلى الله عليه وسلم."إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه."[4] فثبت، إذن أن الحرية من مقاصد الشريعة، وأنها شرط مطلوب لتصحيح التكاليف الشرعية.[5]

---

[1] - الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق.ص314 ــ319 وشرحه لحديث السفينة الوارد عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإبرازه للمعنى الاجتماعي والإنساني للحق والحرية بشيء من التفصيل ، حيث يخلص إلى القول بأن إلغاء معنى الفردية المطلقة في مفهوم الحق لا يستلزم إلغاء الحق في ذاته ، أو إذابة شخصية صاحبه ، وإنما يعني تضمين هذا المفهوم المعنى الاجتماعي ، رعاية لحق الغير ، أو الصالح العام إلى جانب المفهوم الفردي. المرجع نفسه. بتصرف.أيضا أبو زهرة (محمد) في المجتمع الإسلامي. مرجع سابق، ص11. البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية مرجع سابق، ص 443 ــ447.

[2] - طبلية (القطب محمد القطب) مرجع سابق. ص332، ووصف ابن تيمية رحمه الله الحرية بأنها: "**العبودية الخالصة لله تعالى، تجمع بين كمال الحب، مع كمال الذل لله**". أنظر الزحيلي (وهبة) حق الحرية في العالم، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000، ص 15.

[3] - سورة النحل ، أية 106.

[4] - حديث صحيح، ابن ماجة، كتاب الطلاق، حديث رقم 2035.

[5] - لمزيد من التفصيل حول هذا المعنى. راجع. جدي (عبد القادر) المرجع السابق. ص23 ــ27.

ب ــ علاقة الحرية بالمساواة في التصور الإسلامي

تتميز المساواة في الشريعة الإسلامية بنظرة شمولية خاصة، وباهتمام بالغ، وفي جميع مجالاتها، إذ هي مقررة كأصل عام للناس كافة بمقتضى وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، وتكريما وتفضيلا لنوعه المستمد من إنسانيته، ولأجل ذلك قضى الإسلام على كل أسباب التمايز بين البشر القائمة على أساس الجنس، أو الطبقة، أو اللون، أو المركز الاجتماعي. والأدلة السمعية من آيات قرآنية، وأحاديث نبوية في هذا الشأن، أكثر من أن تحصى، ولقد سبقت الإشارة إلى ذكر بعضها.[1]

وبهذا التصور، يعتبر مبدأ المساواة الدعامة الأساسية، والركيزة الجوهرية التي تستند عليها مختلف الحقوق والحريات في الشريعة الإسلامية، الأمر الذي يجعل المذاهب الوضعية المعاصرة تتفق مع الشريعة في هذه النظرة المبدئية، من كون مبدأ المساواة يشكل أساسا ومرتكزا لجوهر الحرية في مختلف ميادينها.

ومع هذا الاتفاق المبدئي، فإن تفسير مضمون المبدأ مختلف في المذاهب الوضعية، من ليبرالية وماركسية، عنه في المفهوم الإسلامي، ويمكننا إبراز هذا الخلاف من خلال تعرضنا للمبدأين التاليين:

المبدأ الأول: المساواة المطلقة في القيمة الإنسانية

ثبت بالأدلة السمعية، إن الإسلام ينظر إلى الناس من خلال القيمة الإنسانية المشتركة بينهم، نظرة متساوية، وذلك استنادا إلى أصل خلقتهم وفطرتهم، وبالتالي، فكل ما شهدت به الفطرة بالتساوي فيه بين الناس، فالإسلام يرمي فيه إلى المساواة، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت المواهب البشرية فيه، فالتشريع الإسلامي يعطي ذلك حقه بمقدار ما يستحقه، دون فرض أحكام متساوية فيه.[2]

---

[1] - راجع هذه الأدلة السابق ذكرها. ص 38 – 39.

[2] - راجع: ابن عاشور (محمد الطاهر) أصول النظام الاجتماعي. مرجع سابق. ص 144 وما بعدها، وانظر تعريفات الفطرة. ص15 ــ 20 المرجع نفسه، وللمزيد من التفصيل حول المساواة أنظر للمؤلف مقاصد الشريعة الإسلامية ــ مرجع سابق ص. 95 ــ99 أيضا ــ راجع: العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق. ص 270 ــ 284

وتأصيلا على ذلك، فإن الناس بحكم خلقتهم، سواسية كأسنان المشط[1]، فلا أثر لما بينهم من الاختلاط في الألوان، واللغات، والانتساب، والأقطار، وبالتالي فلا تمييز ولا تفاوت ولا تفاضل بينهم إلا بحسب الملكات والمواهب الفطرية التي أمتن الله بها على عباده وتفضل. "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم".[2]

وبهذا يتبين أن المساواة التي سعت الشريعة الإسلامية إلى تحقيقها هي مساواة مقيدة يجري فيها التساوي بين الأفراد، كالمساواة بين أصحاب المراكز المتماثلة، في الاستفادة من وضع معين، إذ تساوت ظروفهم إزاء هذا الوضع، وهو ما يعبر عنه بالمساواة القانونية، وليست المساواة المطلقة بين الأفراد في جميع الأحوال - أي المساواة الحسابية ــ دون النظر إلى اختلاف الشروط والظروف، والتفاوت في المواهب والاستعدادات والمهارات.[3] وبناء على ذلك، فلا تدعو الشريعة إلى ذلك النوع من المساواة التي تدحض فيه جميع الفروق والمميزات، والمواهب الفطرية الكائنة بين البشر، لمنافاته أصلا للمساواة الحقة، ولأنه تأباه الطباع، ويرفضه العقل، وفيه فساد كبير ويؤدي إلى اختلال في النظام الاجتماعي.[4]

المبدأ الثاني: الالتزام الشرعي بالتكافل الاجتماعي

إن سياسة الإسلام في النواحي الاقتصادية والاجتماعية، توجب على الدولة تحمل المسؤولية، حيث تفرض عليها التزامات قانونية، برعاية المعوزين والمعدومين، والفقراء الذين تخذلهم مواهبهم وقدراتهم الذاتية فلا يتمكنون من التمتع بالمستوى المعيشي اللائق بالحياة الكريمة في المجتمع.

---

[1] - حديث أنس " الناس متساوون كأسنان المشط " زواه الديلمي. انظر: العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق. ص271.

[2] - سورة الجمعة آية: 04

[3] - ابن عاشور (محمد الطاهر) أصول النظام الاجتماعي. مرجع سابق. ص 150، 140 أيضا ــ العيلي (عبد الحكيم حسن) المرجع نفسه ص 276.

[4] - أنظر في هذا المعنى، ابن عاشور (محمد الطاهر) المرجع نفسه. ص144 ــ 145، يقول سيادته: فلا مساواة بين أبكم وفصيح، أو معتوه وذكي، أو عالم وجاهل، أو عامل ومفرط، أو حاذق وخامل. قال الله تعالى " قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" راجع أيضا. مذكور (محمد سلام) معالم الدولة الإسلامية. ط 1 مكتبة الفلاح. الكويت 1983 ص 155 حيث يتعرض لأسس التفاوت بين الأفراد في الإسلام.

يقول صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته"[1] وفي هذا المعنى، يروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قوله: "والله الذي لا إله إلا هو، ما من أحد، إلا وله في هذا المال حقا أعطيه أو منعه".[2] فثبت إذن، بهذا القسم، أن لكل فرد في الدولة الإسلامية حقا في بيت مال المسلمين يمكنه من رفع شكوى أو دعوى للمطالبة به، إذا توفر على شروط الاستحقاق. كما يروى عن عمر بن عبد العزيز، الخليفة العادل قوله: "إن الراعي مسؤول عن رعيته، فلا بد أن يتعهد رعيته بكل ما ينفعهم... فإن من ابتلي بالرعية فقد ابتلي بأمر عظيم".[3]

وهذا الالتزام الشرعي المترتب على عاتق الدولة الإسلامية، تحقيقا للتضامن الاجتماعي تجاه تلك الطائفة من الناس، يشمل كل أفرادها ممن هم في حاجة إلى المساعدة والرعاية، ذكرا كان أو أنثى، مسلما كان أو ذميا، إذ لا عبرة لاختلاف العقائد الدينية في هذا الاستحقاق، ولا تلازم بين الهداية وبين الضمان الاجتماعي في الدولة الإسلامية، امتثالا لقوله تعالى: "ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء، وما تنفقوا من خير فلأنفسكم، وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله، وما تنفقوا من خير يوفى إليكم، وأنتم لا تظلمون".[4]

ولهذا نرى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه يجسد هذا المبدأ عمليا برعايته للعاجزين من أهل الذمة. فقد مر عمر بسائل، وهو شيخ ضرير، فسأله: من أي أهل الكتاب أنت؟ قال: يهودي، قال: ما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية، والحاجة،

---

[1] - رواه الخمسة.

[2] - أنظر الطماوي (سليمان محمد) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ط. 2 دار الفكر العربي القاهرة. 1976، ص 178.

[3] - راجع، البدوي (إسماعيل) دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ط1. دار الفكر العربي. القاهرة 1981 م. ص 517 وهناك التزامات شرعية بين أفراد المجتمع كالتكافل بين الأصول والفروع بعلاقة النسب، وبين الزوجين بمقتضى عقد الزواج، وبين الأقارب، وذوي الأرحام عموما، عن طريق الميراث والنفقة. ..المرجع نفسه. ص497 ـــ 516 وأنظر القرضاوي (يوسف) مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، دار الشهاب للطباعة والنشر. باتنة. الجزائر 1988م. ص50 ـــ 59.
ـــ يقول السيد سابق: "...وعلى الدولة بعد ذلك أن تتولى النفقة على من يحتاج إليها، فإن لم تكن عندها ما يكفي فعليها أن تفرض من الضرائب، بقدر ما يسد حاجة المحتاجين. .." خصائص الشريعة الإسلامية ومميزاتها دار رحاب. للنشر. الجزائر 1990 ص 28 ـــ 29.

[4] - سورة البقرة: آية: 271، أنظر أيضا. مذكور (محمد سلام) المرجع السابق. ص 153 ـــ 154.

والسن". فأخذ عمر بيده إلى منزله، وأعطاه شيئا من المال، ثم أرسل إلى خازن بيت المال، فقال له: "أنظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه، أكلنا شبيبته، ثم خذ لناه عند الهرم".[1]

هذا، ويجمع فقهاء الشريعة على أن فقراء أهل الذمة والمسلمين، سواء في كفالة بيت المال لهم، بل ذهب بعضهم، خلافا للجمهور، إلى حد جواز إعطائهم من الزكاة، ولكل فريق أدلته.[2]

وتأسيسا على كل ما تقدم، ومن خلال تحليل المبدأين السابقين، يتبين لنا، اتفاق المذهب الليبرالي مع التصور الإسلامي فيما يتعلق بتفسير مبدأ المساواة القائم على أساس التماثل بين الأفراد في المراكز القانونية والاجتماعية، إذا استوت ظروفهم، إلا أن الخلاف بينهما يكمن ــ كما سبق بيانه ــ في تحميل الدولة الإسلامية، مسئوليتها الشرعية الإلزامية لكفالة ومساعدة واحتضان من لا يتمكنون ــ لقصور ملكاتهم وقدراتهم الذاتية ــ من التمتع بالحياة الكريمة في المجتمع. وهذا خلافا للنظرة الليبرالية، والتي لا ترتب على الدولة مسئوليتها القانونية، لكون التزامها في هذه المسألة، التزاما سياسيا وأدبيا.

كما يبدو الخلاف جليا، أيضا بين التصور الإسلامي والماركسي فيما يتعلق بتفصيل مضمون مبدأ المساواة، فبينما اعتمدت النظرية الإسلامية على أسس علمية مراعية في ذلك المميزات الذاتية والفوارق النظرية بين البشر، اتخذت الماركسية، اتجاها متطرفا يفتقر إلى الأسس السليمة، كما أشرنا سابقا، وكما سيتضح لنا ذلك تفصيلا فيما بعد.

الفرع الثاني

تحديــد طبيعــة الحريــة وشــروط ضبط مفهومــــها

رأينا من خلال ما تقدم لنا من شواهد تاريخية ومعاصرة تذبذب معنى الحرية، واختلاف نظرة الفقهاء والمفكرين حولها في مختلف أبعادها، وفي شتى ميادينها، وذلك تبعا لاختلاف الزمان والمكان والمذهب الفكري الذي تعتنقه كل دولة، فهل يمكننا بعد هذا أن نحدد بعض الشروط، ونرسم بعض الأطر، والتي لا يمكن الحديث عن الحرية الحقة

---

[1] - لمزيد من التفصيل، راجع القرضاوي (يوسف) مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مرجع سابق. ص101 ــ 107 أيضا. قطب (سيد) العدالة الاجتماعية في الإسلام، مرجع سابق. ص204 ــ 205.

[2] - أنظر أدلة حق الذميين في بيت المال، والخلاف حول إعطائهم من مال الزكاة، ومجمل آراء الفقهاء في ذلك. العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، المرجع السابق. ص313 ــ 317.

إلا من خلالها، وذلك ابتداء بتحديد طبيعتها، تقييدا وإطلاقا، ومرورا بتفسير مضمونها، ضيقا واتساعا، وانتهاء بمدى تحققها واقعيا بمعناها الإنساني والشامل، حتى لا تغدو الحرية صورة بلا مضمون، أو شكلا بلا معنى. هذا ما سنتولى بيانه بشيء من الإيجاز، كالآتي:

أولا: المعنـــــى النسبـــــي للحريــــــــة

إذا كان الفرد كائنا اجتماعيا بطبعه ولا يحيا إلا في نطاق مجتمع يخضع لدولة، وله أهداف يسعى إلى تحقيقها، فإنه من غير المجدي البحث عن حريته خارج هذا الإطار، أي بمعزل عن علاقاته مع غيره من أفراد المجتمع الذي يعيش فيه وعن الدولة التي تحكمه. وهذا ما يؤكد لنا الطابع النسبي للحرية، فأساسها ومدارها يتوقف على تركيب الكيان الاجتماعي.[(1)]

فحرية الفرد تقابلها حريات الأفراد الآخرين، وكذا حرية الدولة، الأمر الذي ينفي تصور أو وجود، حريات مطلقة دون أن يتضمن ذلك اعتداء على حقوق وحريات الآخرين. وبناء على ما تقدم يجب على الفرد، إذا أراد أن يتمتع بحريته، أن يلتزم الحدود، والأنظمة والأهداف المعينة للمجتمع الذي يعيش فيه، ومن خلالها يتسنى له تحقيق أهدافه ومصالحه، وفي مقابل ذلك يضمن عدم اعتداء الآخرين على حقوقه وحرياته - بدعوى التمتع هم أيضا، بحقوقهم وحرياتهم ــ ذلك هو ثمن الحياة المشتركة المنظمة والتي ترفض استئثار البعض بمصالح وإمكانيات دون البعض الآخر وعلى حسابهم.[(2)]

[(1)] - أنظر في هذا المعنى: عطية (نعيم) في النظرية العامة للحقوق الفردية، مرجع سابق ص 313 وما بعدها.

[(2)] - نجم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، مرجع سابق. ص11 وما بعدها. هذا ويقترح المؤلف خمسة حدود يجب على الحريات العامة أن تقف عندها وهي بإيجاز:

1 ــ احترام الدستور والقانون.

2 ــ حماية النظام العام بعناصره الثلاثة، وهو المبدأ الذي يفصل بين الحرية وبين الفوضى، لكن على السلطة العامة ألا تسيء استغلاله للقضاء نهائيا على الحريات.

3 ــ المحافظة على كيان الدولة، مع ضرورة مراعاة التوازن بين الحرية ووجود الدولة.

4 ــ حماية حريات الآخرين. إذ يجب أن تنتهي حرية الفرد حيث تبدأ حريات الآخرين، وهذا لكي يتمكن الجميع من اقتسام الحق والحرية اللازمين للمعيشة المشتركة في مجتمع واحد.

5 ــ تحديد الحريات وتقييدها، لكي يمكن ممارستها وضمانها، المرجع نفسه ص 42 ــ 49 بتصرف

وبغير هذا التصور للحرية المنظمة، فإن النتيجة هي تدهور السلام الاجتماعي، وانهيار المجتمع، ويصبح الكلام عن ممارسة الحرية ضربا من الوهم والخيال، لأن الحرية المطلقة لم يكن لها في أي يوم وجود واقعي.[1]

ثانيا: التوازن السياسي والاقتصادي والاجتماعي هو جوهر الحرية

إذا كان المعنى النسبي للحرية، هو حجز الزاوية والطابع المميز لممارسة أية حرية داخل المجتمع المنظم، فإن هذا التصور، لن يؤتي ثماره ونتائجه المرجوة وسيبقى ناقصا، ومفرغا من محتواه الإنساني والشامل، ما لم يستند إلى مذهب فكري متوازن

---

[1] - راجع في هذا المعنى. الشرقاوي (سعاد) مرجع سابق ص 27. وانظر. بركات (سليم ناصر) المرجع السابق ص 26 حيث يقول: ". . وحرية الإنسان، هي تلك الحرية النسبية نتيجة رضوخه القسري لعوامل الطبيعة ونواميسها، إضافة إلى اضطراره للالتزام بالحدود المعينة للمجتمع الذي لا بد أن تحد من حريته. لان الإنسان إذا لم يراع قواعد المجتمع ستكون النتيجة انهيار هذا المجتمع الذي يعيش فيه. .. إن حرية الإنسان تفسر على أنها حقه، بقدر ما تحمل الخير النافع للإنسان ومجتمعه الذي ينتمي إليه. وبهذا التشخيص تصبح الحرية عدوة الفوضى، كما أنها عدوة الاستبداد والاستعباد، وضمن هذه الحدود "أي الحرية المنظمة" عمل الأنبياء والمصلحون، ورجال الفكر والفلاسفة والعلماء والباحثون من أجل صرح الحضارة، وتقدم البشرية وتحقيق الخير والسعادة للإنسانية. .."

ويقول الشيخ أبو زهرة (محمد) في هذا المعنى أيضا "... إن الحرية ليست انطلاقا من القيود، بل هي معنى لا يتحقق في الوجود إلا مقيدا فالحر حقا هو الشخص الذي يضبط نفسه، ويتجه بها إلى معالي الأمور.. ولا يكون عبدا لشهوته، بل يكون سيدا لنفسه، وهذه السيادة النفسية هي العنصر الأول في تكوين معنى الحرية في نفسه. وإذا كان الحر هو الذي يضبط نفسه، ولا يذل ويأنف من أن يهضم حقه فهو لا يعتدي ولا يمكن أن يكون معتديا، لأنه يسيطر على أهوائه، ولأنه يعطي لغيره ما يعطيه لنفسه، ويحس بالمعاني الإنسانية التي يجب أن يلتزمها لغيره..، ويخلص الشيخ، أبو زهرة إلى القول، بأن القيود الضابطة للحرية هي في أصلها نفسية، وليست خارجية ابتداء، وتتكون من حقيقتين:

إحداهما: ــ السيطرة على النفس، والخضوع لحكم العقل، وليس لحكم الهوى ــ كما سبق البيان.

الثانية: ــ الإحساس الدقيق بحق الناس عليه، وإلا كانت الأنانية. والحرية والأنانية، نقيضان لا يجتمعان، ومن الإحساس بحق الغير ينبعث نور الحياة، وهو خير، وتنبعث روح المساواة، والتي تفرض أن للناس من الحقوق ماله، وأنه ليس لأحد فضل على الآخرين إلا بعمل الخير...

ــ أما القيود الخارجية بحكم القانون، والتي يفرضها ولي الأمر، فهي تكون حين يضعف المعنى النفسي في نفوس بعض الناس، والتي هي في الواقع حماية للحرية وليست قيودا، إلا للذين انطلقوا غير مراعين حقها، وحق الغير في أن يتمتع بحريته الحقه. .. أبو زهرة (محمد) المرجع السابق ــ ص 17 ــ 19 بتصرف. وللمزيد من التفصيل، حول الحرية المنظمة راجع عطية (نعيم) مرجع سابق. ص 135 ــ 145.

سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا، في ظل نظام سياسي عادل، بحيث إذا اختل هذا التوازن، فقدت الحرية قيمتها الحقة وبعدها الإنساني الشامل.[1]

غير أن التوازن السياسي لا يتحقق في المجتمع، ولن تظهر آثاره على أرض الواقع، إلا في ظل نظام قانوني عادل، يضمن للمحكومين حرية اختيار أحسن الحاكمين بإرادتهم الحرة المعبرة، والعارية عن أي شكل من أشكال الضغط والإكراه، والخالية من أي لون من ألوان الغش، والتزوير، مهما كان نوعه، وكيفما كان مصدره ودواعيه.

وبغير سلوك هذا الطريق، فإن الأمور ستؤدي حتما إلى فقد الثقة بين الحاكم والمحكوم، وبالتالي زعزعة قيمة الحرية، بمعناها الإنساني الشامل، وعودة الصراع من جديد، بمعناه السياسي، وذلك كنتيجة طبيعية ورد فعل معاكس للقهر السياسي الذي تمتهن بسببه حريات الفرد وحقوقه، وتصادر فيه إرادته، وما ينتج عن كل ذلك من استغلال واستبداد اقتصادي واجتماعي لأفراد الجماعة، وكثرة الشواهد التاريخية ماضيا وحاضرا، خير دليل على تأكيد هذا التحليل، سواء منها ما كان مطبقا، تحت ظل السلطان الكنسي والملكيات المطلقة في أوروبا قديما، أو كما هو الحال، حديثا، في ظل النظم السياسية الدكتاتورية، التي تمنع الفرد من حرية نقدها والخروج عن منهجها، وتنكر عليه التمتع بممارسة حقوقه وحرياته السياسية بصورة فعلية.

أما على الجانب الاقتصادي، فإن الاختلال وعدم التوازن في العلاقات الاقتصادية، وما يولده من نتائج سلبية، يجعل المفهوم الاقتصادي للحرية يبرز، ويطغى على ما سواه، كنتيجة طبيعية لعدم التقارب الاقتصادي، وكرد فعل حتمي للفوارق الجسيمة بين الفئات الاجتماعية، بحيث تهتز القيم الاجتماعية والسلام السياسي في الدولة، ويصبح الصراع والصدام هو المحصلة النهائية في المجتمع، نتيجة عدم المساواة الاقتصادية.

---

[1] - سميع (صالح حسن) مرجع سابق. ص 16 وانظر عطية (نعيم) حيث يربط وجود الحرية في الدولة يتوافر ثلاثة شروط وهي بإيجاز:

1 ــ وجود أفضل نظام، يمكن المحكومين من اختيار أحسن الحاكمين.

2 ــ قيام الحاكمين، بعد اختيارهم، بتحقيق النظام القانوني المحقق للصالح المشترك على أكمل وجه.

3 ــ وجود الضمانات لحماية الصالح المشترك إذا ما أخطأ الحاكمون في تفسيره. عطية (نعيم) في النظرية العامة للحريات الفردية،المرجع السابق، ص 322. بتصرف.

إن ثمرة الحرية ودرجتها مرتبطة إلى حد كبير بمدى تقدم المجتمع اقتصاديا، وتوافره على عوامل الثروة، وانتعاشه المالي، شريطة قيامه بتنظيم وتوزيع أكثر عدالة للثروة، وتأمين الأمن المادي والمعنوي لمختلف الطبقات الاجتماعية. ذلك أن عدم المساواة في توزيع ثمار العمليات الاقتصادية بين أفراد المجتمع، سيؤدي لا محالة، إلى إنكار الحرية كحقيقة واقعية، ويفقدها قيمتها الجوهرية الحقيقية بمفهومها الإنساني والشامل.[1]

أما على الصعيد الاجتماعي، فإن الحرية ستكون مفرغة من معناها الحقيقي ما لم تستند إلى نظام اجتماعي عادل، ينظر إلى أفراد المجتمع، نظرة إنسانية متساوية، لا تمييز بينهم بحسب الجنس، أو اللون، أو اللغة... الخ. بل يكون ميزان التفاضل فيه هو السلوك القويم، والعمل الصالح الهادف إلى المساهمة في تحقيق مصالح الجماعة.

نخلص مما تقدم، إلى أن الحرية ــ بمعناها الإنساني والشامل ــ لن تتحقق إلا في ظل نظام سياسي عادل، يستند إلى مذهب فكري متوازن سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، قادر على ضبط الحركة الاجتماعية بمفهومها الواسع، بواسطة آليات توفيقية بين خيري الفرد والجماعة. وضمن هذه الأطر، وتوفر تلك الشروط، تصبح الحرية ترمز إلى ذلك "الخير العام الذي يمكن الإنسان من التمتع بجميع الخيرات الأخرى وقدرته على اختيار سلوكه بنفسه ضمن قواعد المجتمع الذي يعيش فيه.[2]

المبحث الثاني

معيار الحرية في المذاهب الفكرية المختلفـة

ما هو المعيار الذي يضبط استعمال وممارسة الحرية، ويتحكم في رسم مجالها وتحديد أطرها، بحيث إذا تجاوزت هذه الضوابط، وخرجت عن هذه الأطر فقدت إيجابيتها وبعدها الإنساني الشامل؟

يختلف هذا المعيار في المذاهب الوضعية عنه في المفهوم الإسلامي وسنتناول ذلك في ثلاثة مطالب على النحو التالي:

---

[1] - عطية(نعيم) في النظرية العامة للحريات الفردية. مرجع سابق. ص 300 ــ 302.

[2] – أنظر، الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق، ص 03 – 04.

- العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق، ص 199 – 200.

المطلب الأول

معيار الحريـة فـي المذهـب الليبرالـي

يعتمد المذهب الليبرالي في هذه المضمار على معيار "جون استيوارت ميل" متخذا إياه معيارا ضابطا للتجريم والإباحة في الكثير من القضايا، وهذا المعيار يتمثل في "عدم الإضرار بالغير" فأنت حر ما لم تضر. ويشترط "ميل" لتجريم التصرف أن يكون الضرر عاما، ومحددا، فإن كان التصرف شخصي الأثر، أو أصاب أشخاصا لا يمكن تحديدهم فلا تجريم حينئذ، وإن دخل التصرف في دائرة التصرفات اللاأخلاقية.[1]

إن سلوك الفرد السيئ الذي لا يمس مصلحة غيره، قد يعرضه لنفور الآخرين، وتفضيل غيره عليه، لكن لا يبرر أي أجنبي لفرض سلوك معين عليه، بل كل ما يملكه هذا الأخير، هو النصح والإرشاد أو التحذير، مع بقاء الأمر للفرد لاختيار السلوك الذي ينتهجه، طالما أن هذا السلوك لا يؤثر مباشرة على مصالح أحد سواه.[2]

لكن السؤال المطروح هو: هل يوجد فعلا تصرف شخصي الأثر، بحيث لا تتعدى آثاره ومضاره إلى أفراد المجتمع؟ إن أغلب تصرفات الفرد في المجتمع، والتي تبدو للوهلة الأولى بأنها شخصية، تنعكس آثارها، عند البحث والتعمق، على أفراد الجماعة إن عاجلا أو آجلا، ومن هذا الباب وجهت انتقادات كثيرة إلى هذا المعيار، تجمع كلها، بأنه معيار غير حاسم وغير دقيق في الفصل التام. بين التصرفات الشخصية الأثر، وتلك المتعدية آثارها إلى الغير. قال المنتقدون: إن الشخص المتناول للخمر، قد يبدو تصرفه الضار هذا مقصورا عليه فقط، لكن في الواقع، وعند التأمل نجد له آثارا سلبية ضارة سواء على مستوى الأسرة أو على مستوى المجتمع.

أولا: فعلى مستوى الأسرة، فإن هذا المال الذي انفق في غير محله، وحرمت منه الأسرة، يشكل بالنسبة لها ضررا كبيرا قد لحقها من جرائه.

ثانيا: أما على المستوى الاجتماعي، فإن هناك أضرارا متعددة، يصاب بها المجتمع نتيجة هذا التصرف ومنها.

---

[1] - أنظر، سميع (صالح حسن) الحرية السياسية: مرجع سابق. ص 21.

[2] - راجع، ميل (جون استيوارت) الحرية ص 135 نقلا عن عطية (نعيم) في النظرية العامة للحريات الفردية. مرجع سابق. ص 95.

أ ــ إن هذا الشخص قد يعتدي على غيره عندما يصبح ثملا، وذلك لذهاب عقله.

ب ــ إنه تبديد لجزء من المال العام، والثروة القومية فيما يضر ولا ينفع.

جـــ ــ إن هذا الشخص يضر نفسه، ويضعف صحته، فيصبح طاقة معطلة، وعالة على مجتمعه.

د ــ إن التضامن الاجتماعي يقتضي رعاية هذا الشخص وإصلاحه، وإدماجه في المجتمع وهذا يستوجب إنفاق جزء من المال العام، كان يمكن أن يصرف في أغراض أخرى جديرة لمصلحة المجتمع.[1]

ولقد توقع "جون استيوارت" هذا النقد من خصومه، حيث يعترف بأن معياره هذا قد يلقى الاعتراض من بعض المفكرين بمقولة، أنه لا يمكن أن يتصور تصرف من قبل الفرد يضر به، دون أن يلحق الأذى بغيره على نحو ما. لذلك فهو يرى أنه عند فشل طرق الوعظ والإرشاد، يجوز الاستعانة بالقانون لضبط حالات محددة، كالإخلال بالتزامات معينة، أو الإضرار بالآخرين. فشارب الخمر هذا، إذا شرع في الاعتداء على الآخرين ــ بعدما أصبح ثملا، فاقدا لوعيه ــ فإنه يجب هنا ردعه بالقانون. أما كونه يصبح عالة على المجتمع في المستقبل، فإنها حجة ضعيفة ولا تقوى كمبرر لتدخل القانون.

والخلاصة، أن "ميل" يرى وجوب وزن القيم، وتفضيل بعضها على بعض، فالسلوك الفردي المعيب، طالما أنه لا يمس أي واجب خاص قبل المجموع ولا يلحق بالأذى أي فرد آخر، فإنه يجدر بالمجتمع تحمله من أجل مصلحة أكبر مما يحققه عدم تركه لسلوكه المعيب، وتلك المصلحة هي الحرية. فقيمة الحرية وإن تعارضت مع بعض القيم الاجتماعية، وجب تفضيلها وإن ترتب على ممارستها ضرر يسير بالمجتمع. وعلى هذا يجب على المشرع إلا يضيق من مكنة الفرد في الاختيار، بالإفراط في فرض القواعد الملزمة له، بل يجب أن تقوم سياسة التشريع على مبدأ: دع كل فرد يعمل ما يتراءى له ما دام لا يؤذي الغير بفعله.[2]

---

(1) - HART. H.L.A law Liberty and Morality , Oxford. University Press. 1963. PP 15.19
نقلا عن سميع (صالح حسن) الحرية السياسية، مرجع سابق. ص 22.

(2) - عطية(نعيم) في النظرية العامة للحريات الفردية، مرجع سابق. ص 98

وإذا كان هذا المعيار هو المعتمد والسائد الآن في الفكر والنظام الليبرالي، فإن التصرفات اللاأخلاقية الشخصية ــ بناء على ذلك ــ تعتبر مباحة، حيث تخرج عن دائرة التصرفات الممنوعة، ولا شأن لها بالقانون.[1]

المطلب الثاني

معيار الحريـة فـي المذهب الاشتراكـي ـ الماركسـي

يختلف المذهب الماركسي في تقييمه للصراع بين السلطة والحرية عن المذهب الليبرالي، فإذا كان المذهب الأخير يؤمن بضرورة وجود السلطة، والاكتفاء بوضع قيود قانونية للحد منها لتحقيق الحرية وحمايتها، فإن المذهب الماركسي لا يرى أي ضمان للحرية إلا بإلغاء السلطة تماما، وإقامة مجتمع جديد تنعدم فيه السلطة وتزداد فيه الحرية، وهو المجتمع الشيوعي.[2] وبالتالي فإن السلطة هي مضادة للحرية من حيث المبدأ.[3] ففي المجتمع الرأسمالي ــ كما يرى الماركسيون يكون الصراع والتضاد بين السلطة والحرية شاملا وواضحا وأكثر حدة، وذلك بسبب التناقضات الداخلية الذي يحتويها هذا النظام بسبب قيامه على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والتي سوف تؤدي حتما إلى خلق طبقتين في المجتمع، طبقة مستغلة تملك الثروة بالإضافة إلى السلطة وطبقة مستغلة معدومة لا تملك شيئا من ذلك، وهنا يبرز الصراع والتضاد بين السلطة التي تملكها الأقلية، وبين الحرية التي سوف تسلب من الأغلبية، وإذا كانت الحرية لا تتحقق حسب هذا

---

[1] - وتطبيقا لهذا المعيار أبيحت ممارسة الدعارة، والشذوذ الجنسي، في بريطانيا، والدنمارك خصوصا، وفي غيرها من دول أوروبا، طالما اتصفت بالرضائية بين البالغين. هذا ولقد صدر في جويلية سنة 1989 قانون وافق عليه البرلمان الدنماركي بالأغلبية المطلقة. (71 صوتا ضد 41 صوتا) يبيح الزواج المدني بين الشواذ جنسيا من نفس الجنس (لواطا كان أو سحاقا) وأن يعيشوا معا في حرية تامة في مساكن ومناطق خاصة بهم، ولهم ذات الحماية القانونية مثل غيرهم، فيما يتعلق بالملكية الخاصة، والحقوق المشتركة في النفقة والفوائد الاجتماعية، والضرائب، والسكن، والوراثة، والطلاق. .. الخ. وقد اعتبر هذا القانون شكل من أشكال استكمال الحريات الخاصة التي هي أساس الحريات العامة. ... لمزيد من التفصيل حول هذا القانون. أنظر: الشاوي (محمد توفيق) فقه الشورى والاستشارة. ط2 دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة. القاهرة 1994 ص 728 ــ 729. والهامش.

[2] - ماهر (عبد الهادي) السلطة السياسية، مرجع سابق. ص421

[3] - يقول لينين " طالما توجد دولة لا يمكن أن توجد حرية حقيقية " ويقول انجلز " إن وجود الدولة هو دليل على انعدام الحرية". لمزيد من التفصيل أنظر: ملحم (حسن) محاضرات في نظرية الحريات العامة، مرجع سابق. ص.37.

المذهب إلا في ظل المجتمع الشيوعي، إلا أن ذلك لن يتم إلا عبر المرور بمرحلتين، حيث تمثل الأولى منهما مرحلة انتقال نحو الشيوعية، يتم فيها إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لصالح الأغلبية، وتتميز بخصائص ومميزات مشتركة اجتماعية واقتصادية للمجتمعين الرأسمالي والشيوعي، هو بمثابة صراع بين الرأسمالية المحتضرة، والشيوعية الوليدة.

وعند بلوغ المجتمع الشيوعي، فإن ظاهرة السلطة ستختفي وتتحقق الحرية بأسمى معانيها، حيث يتحرر الفرد من مختلف الضغوط والقيود التي يخضع لها في المجتمعات السابقة، فيتحرر سياسيا من ضغط الدولة، واقتصاديا من ضغط الحاجة، ودينيا من ضغط الوهم، وعائليا من ضغط السيطرة العائلية، فمعيار الحرية، إذن، هو اختفاء السلطة. [1]

والواقع أن الفكر الماركسي، بتحليله السابق، ما هو إلا نتاج لفكر فلسفي متطرف، كانت له ملابساته التاريخية، وظروفه الواقعية، حيث جاء مضادا ومناهضا لجموح الفكر الليبرالي وتطرفه في القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر، كما سنبين ذلك تفصيلا فيما بعد خلال هذه الدراسة.

المطلب الثالث

معيار الحرية في الفكر والنظام الإسلامي

اقتضت حكمة الخالق سبحانه وتعالى أن يكون الإنسان حرا، لان تعطل حريته يتناقض مع مقتضى الأمانة التي تحملها، والعبادة التي خلق لأجلها. قال تعالى: "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها، وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا." [2] وقال تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون، ما

---

[1] - لمزيد من التفصيل، أنظر: العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق. ص50 ــ 55

ــ خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية. ط 1987. ص 753 ــ 754

ــ متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص362 ــ 363

[2] - سورة الاحزاب. آية 72. وانظر المقصود " بحمل الأمانة" المودودي (أبو الأعلى) الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر 1986، ص 155 – 156.

أريد منهم من رزق، وما أريد أن يطعمون، إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين."[1] كما إن ذلك يتنافى مع معنى التكاليف التي أمره الله بها، باعتباره إنسانا حرا، مكلفا مسؤولا.[2]

وإذا كان الإسلام يسعى عبر أحكامه الشرعية إلى إرساء مبدأ التوازن والتوفيق بين حرية الفرد من جهة وحق المجتمع من جهة أخرى، إذ لا انفصال بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع في التشريع الإسلامي على الإطلاق كما سبق البيان، فإنه بذلك يهدف إلى تحقيق السعادة والسلام والرخاء للناس كافة، قال الرسول صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"[3] ولهذه المعاني، قرر فقهاء الشريعة الإسلامية أن كل حق فردي مشوب بحق الله الذي يتضمن المحافظة على حق الغير، فردا كان أو جماعة، وان المحافظة على حق الغير لا يكون بالامتناع عن الاعتداء فقط، بل عن استعمال هذا الحق إذا ترتب عليه ضرر بالغير.[4]

وتأسيسا على ما تقدم، فإن معيار الحرية في الإسلام يقوم من حيث المبدأ على إطلاق الحرية للفرد في كل شيء ــ بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة ــ[5] شريطة ألا يتعارض ذلك أو يصطدم بالحق أو الخير أو بالمصلحة العامة، فإذا حدث ذلك فإن

---

[1] - سورة الذاريات. آيات 56 ــ 58.

[2] - راجع ما سبق. ص 16، والآيات المثبتة في الهامش.

[3] - رواه الإمام مالك في الموطأ. مرجع سابق، ص 529 الحديث رقم 1426. جاء في نيل الاوطار للشوكاني حول الحديث وقوله "لا ضرر ولا ضرار" هذا فيه دليل على تحريم الضرار على أي صفة كان من غير فرق بين الجار وغيره فلا يجوز في صورة من الصور إلا بدليل يخصص به هذا العموم. فإنه قاعدة من قواعد الدين... وقد ورد الوعيد لمن ضار غيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من ضار أضر الله به، ومن شاق شاق الله عليه".

- انظر الشوكاني (محمد بن علي بن محمد) ــ نيل الاوطار من أحاديث سيد الأخبار. دار القلم ــ بيروت لبنان. (د.ت) ج5، ص 61.

[4] - الدريني (محمد فتحي) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده. ط1 مؤسسة الرسالة. بيروت 1997ص 23.

[5] – "مبدأ الأصل في الأشياء الإباحة" هو مبدأ مبني على أحد الأدلة الشرعية المختلف فيها وهو " الاستصحاب" ومقتضى المبدأ هو الحكم على أي شيء ــ عند انعدام الدليل الشرعي على حكمه ــ بالجواز والإباحة لأن الإباحة هي الأصل طالما لم يقم دليل ينافي ذلك. راجع

مفهوم المبدأ وأدلته. خلاف (عبد الوهاب) علم أصول الفقه ط 17 دار القلم الكويت 1987 ص 91 ــ 93 وانظر الخضري (محمد) أصول الفقه ط. 7 دار الفكر القاهرة 1981 ص 353 ــ 356، ولمزيد من التفصيل حول "الاستصحاب" وصوره، وحجيته أنظر الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي ج2. ط1. دار الفكر. دمشق. سوريا 1986. ص859 ــ 872.

الحرية تكيف عندئذ، بأنها اعتداء يتعين وقفه وتقييده، إذ مقتضى حكم الإسلام في ذلك هو المنع مطلقا.[1]

ولتوضيح هذا المعيار نسوق المثالين التاليين، يتعلق الأول منهما بمفهوم الحرية في العلاقة الجنسية، والثاني عن الملكية الفردية ومدى حرية الإنسان فيها.

أولا: فبالنسبة للمثال الأول: نجد أن الإسلام في محافظته على العرض، قد شرع الزواج الشرعي لتكوين الأسرة، وإعفاف النفس وتحصينها بإشباع الغريزة الفطرية، وأقر حرية كل من الزوجين في اختيار زوجه، وبناء على ذلك فالإنسان ذكرا كان أم أنثى، هو حر داخل هذه الأطر والحدود، فإن حصل تعدي أو انحراف عنها، كيف الفعل ــ شرعا ــ بأنه فاحشة، وجريمة انتهاك عرض، وحكم الشرع هنا هو المنع والتقييد والحد من هذه الحرية، لكون هذا العمل ضد الحق وضد الخير، ويلحق الضرر المؤكد بالأسرة خاصة وبالمجتمع عامة.[2]

ــ فأما ضرر الأسرة فيتمثل في كون المرأة بارتكابها للفاحشة تؤذي نفسها وأبويها وأخواتها، وذلك على الوجه الآتي:

أ ــ فإيذاؤها لنفسها يتمثل في تدنيس شرفها وكرامتها، وبالتالي احتقارها، وتحطيم شخصيتها، وقتل مستقبلها في الحياة.

ب ــ وإيذاؤها لأبويها يكون بإذلالهما، وإلحاق العار بهما.

جـ ــ وإيذاؤها لأخواتها، فينعكس على شل حقهن في الزواج، من الرجال الراغبين فيهن، وذلك بعزوفهم وانصرافهم عنهن نتيجة ذلك.

ــ وأما الضرر اللاحق بالمجتمع، فيتمثل في ظهور الفاحشة، وانتشار اللقطاء، واختلاط الأنساب.[3]

---

[1] - الجسر (نديم) فلسفة الحرية في الإسلام وصلاحها لمعالجة مشاكل المجتمع الكبرى، بحث ضمن بحوث أخرى. مجموعة في كتاب بعنوان: " التوجه الاجتماعي في الإسلام. صادر عن مجمع البحوث الإسلامية القاهرة. 1971. ص 160

[2] - راجع، العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق. ص 196.

[3] - انظر في هذا المعنى، سميع (صالح حسن) مرجع سابق. ص25 ــ 26.

ثانيا: أما عن المثال الثاني، فإن حق الملكية الفردية في النظام الإسلامي، هو حق مشروع لعموم الناس، أعطاه الله لعباده صيانة لحياتهم وكفالة لعيشهم، كما جاءت الأحكام الشرعية القطعية الناطقة بذلك، ومؤكدة على المحافظة عليه وصيانته، ومنع انتهاكه، سواء من قبل المالك نفسه ــ المبذر لماله ــ[1] أو من قبل الغير، المعتدي عليه. قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم"[2] وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه"[3]، وقال أيضا: "ألا ولا يحل لامرئ من مال أخيه إلا بطيب نفس منه"[4].

غير أن حق الملكية الخاصة بحقوقها الثابتة والمقررة ــ كما بينا ــ ليست مطلقة بل هي مقيدة ومحددة، سواء من حيث النطاق، أو مجال الاستعمال، بمبادئ أساسية تجاوزت في مفهومها، وفي مداها، ما انتهى إليه الفقه الوضعي في العصر الحديث، ويمكن تلخيصها في أمرين؛ أولاهما: عدم الإضرار بالغير، وثانيها نفع الغير إذا لم يكن ثمة ضرر لاحق.[5]

وبناء على ذلك، فقد أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه تدخل لمنع بقاء ملكية أحد الأشخاص عندما تسبب في ضرر الغير مع تعويض. فقد روى أبو جعفر محمد الباقر عن أبيه عن زين العابدين أنه قال: كان لسمرة بن جندب نخل في حائط رجل من الأنصار ــ أي بستانه ــ وكان يدخل هو وأهله فيؤذيه، فشكا الأنصاري ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال رسول الله العادل، لصاحب النخل: بعه، فأبى، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: فاقطعه، فأبى، فقال: فهبه ولك مثله في الجنة، فأبى، فالتفت الرسول له، وقال: أنت مضار، ثم التفت إلى الأنصاري وقال: "اذهب واقلع نخله"[6] وهذا تطبيق عملي

---

[1] - قال تعالى: "إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين، وكان الشيطان لربه كفورا". سورة الإسراء ــ آية. 27
وقال تعالى: "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيما"،سورة النساء. آية 5

[2] - سورة النساء. آية. 29

[3] – أخرجه مسلم.

[4] – مسند الإمام أحمد، حديث رقم 20170.

[5] – [6] راجع، أبو زهرة (محمد) في المجتمع الإسلامي. مرجع سابق. ص22. وانظر مسند الإمام أحمد، حديث رقم 22006 مع اختلاف في اللفظ.

من الرسول صلى الله عليه وسلم، في عدم احترام الملكية المعتدية والتي يتسبب صاحبها في ضرر الغير.

أما في عهد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، فإن المثال فيه أوضح، حيث روى الإمام مالك في الموطأ: أن رجلا اسمه الضحاك، ساق خليجا من العريض، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة فأبى، فكلم فيه عمر، فأمره أن يخلي سبيله فقال: لا والله، فقال عمر: لما تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تسقي أولا وآخرا، وهو لا يضرك، فقال محمد: لا، فقال عمر: "والله ليمرن ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمر به".[1]

وواضح من هذا، أن عمر لم يكتف بجعل الضرر سببا لتقييد الملكية الخاصة، بل يوجب أن يقوم الإنسان في ملكه بما يكون فيه نفع لغيره ـــ مادام لا ضرر عليه فيه. لان جلب النفع للغير، يتضمن دفع ضرر المنع.[2]

غير أن ما ينبغي التأكيد عليه بهذا الصدد، أن الحقوق التي تجب على الملكية الفردية، تتأرجح زيادة ونقصانا، تبعا للحالة الاجتماعية التي يمر بها المجتمع بين العسر واليسر، أو الشدة والرخاء، وبالتالي فإن درجات هذا التقييد تخضع لهذه الحالة الاجتماعية، وتؤسس عليها، وتتناسب معها ضيقا واتساعا. وشرعية ما تقدم ذكره تستند إلى السنة المطهرة وإلى السوابق التاريخية لعهد الخلافة الراشدة.

يروي أبو سعيد الخذري، رضي الله عنه، فيقول: "كنا في سفر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: من كان معه فضل زاد، فليعد به على من لا زاد له، ومن كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له. وأخذ يعدد أصنافا من الأموال حتى ظننا أننا ليس لنا من أموالنا إلا ما يكفينا ".[3]

أما في عهد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، فقد حدثت مجاعة شديدة في سنة، سميت، سنة الرمادة، وفيها تكافل المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها ليدفعوا غائلة هذه

---

[1] - الإمام مالك، الموطأ ـــ مرجع سابق ـــ حديث رقم 1428. ص 529

[2] - راجع. أبو زهرة (محمد) في المجتمع الإسلامي. مرجع سابق ص 23

[3] - حديث صحيح. رواه الإمام مسلم، وأخرجه أحمد في مسنده.

المجاعة عنهم، ولما انتهت، قال عمر رضي الله عنه "لو أصاب الناس السنة لأدخلت على أهل كل بيت مثلهم، فإن الناس لا يهلكون على أنصاف بطونهم."[1]

وإذا كانت الحقوق الفردية والجماعية في نظر الإسلام غير منفصلة، بل هي متكاملة ومتفاعله مع بعضها لتحقيق المصلحتين، فإن فقهاء الشريعة قد بينوا الحدود الشرعية لممارسة كليهما دون إفراط ولا تفريط كما أوضحوا عند تعارضهما الطرق الكفيلة للتوفيق والترجيح والموازنة بينهما بميزان الشرع والعقل.[2]

لهذا، فقد تناول علماء الأصول بيان الحقوق، في باب المحكوم فيه، وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشارع، وقسموها إلى ثلاثة أقسام:[3]

ـ **القسم الأول**: ويتضمن الحقوق الخالصة لله تعالى، وهذه الحقوق المقصود بها مصلحة المجتمع، إذ ينصرف نفعها إلى الناس كافة.

ـ **القسم الثاني**: ويشتمل على الحقوق الخاصة بالأفراد.

ـ **القسم الثالث**: ويضم الحقوق المشتركة بين الله وبين العبد.

وقد رتب الفقهاء على هذا التقسيم للحقوق نتائج هامة، يمكن إيجازها كالآتي:

ـ ففيما يتعلق بالقسم الأول من هذه الحقوق، فحكمها أنها خالصة لله تعالى، وليس للمكلف فيها خيار، فحرية الفرد هنا تنكمش أمامها وتتقيد.

ـ أما حقوق القسم الثاني، فحكمها أنها خالصة للفرد، وله في تنفيذها الخيار.

ـ أما القسم الثالث، والخاص بالحقوق المشتركة بين الله وبين العبد، فيجب أن نفرق بين حالتين: حالة كون الحق مشتركا، وحق الله هو الغالب، فيلحق حكمها بالقسم الأول، وحالة كون الحق مشتركا، وحق العبد هو الغالب، فيكون الحكم، هو حكم القسم الثاني.

واستنادا إلى هذا التقسيم الثلاثي للحقوق، وما يترتب عليها من نتائج وآثار، ضبط الفقهاء مسألة الحرية من حيث نطاقها ومجال استعمالها بمبدأين اثنين: ـ

---

[1] - راجع ـ أبو زهرة (محمد) في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق. ص 23.

[2] - لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع. انظر المرجع نفسه. ص 66 ـ 70

[3] - حول أقسام هذه الحقوق. راجع:

ـ خلاف (عبد الوهاب) علم أصول الفقه، مرجع السابق. ص 210 ـ 211

ـ الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق. ص 152 ـ 157.

- الشاطبي، الموافقات، جـ2، مرجع سابق، ص 242 – 243.

أولا: أن الأصل في الأشياء، حسب المفهوم الإسلامي هو الإباحة، وأن المنع والتقييد هو الاستثناء.

ثانيا: أن حرية الفرد بشتى فروعها، وفي مختلف ميادينها، يجب أن تعمل في إطار قواعد الشرعية وحدودها، فإذا تجاوز الفرد بحريته هذا الإطار وتخطى الحدود المرسومة لها، كيف تصرفه هذا بأنه اعتداء يجب ردعه وتقييده، ووقع تحت طائلة العقاب. إذ حكم الإسلام هنا هو المنع مطلقا. ويعتبر تصرف الفرد قد خرج عن قواعد الشرعية في الأحوال الآتية: ــ

أ ــ إذا مس بتصرفه هذا، حقا عاما. وهو المعبر عنه أصـــوليا، بحق الله تعالى. [1]

ب ــ إذا ألحق تصرفه هذا، ضررا بالغير، سلبا أو إيجابا.

جـ ــ إذا تجاوز ضرر التصرف الأثر الشخصي، ومس النظام الاجتماعي بصورة غير مباشرة.

أما خارج هذا النطاق، فإن التصرف يكون مباحا، والحرية فيه تكون مكفولة، ولا يبقى هنا إلا دور التربية الإسلامية لتقويم ومعالجة السلوكات السلبية.[2]

والخلاصة، إن مجمل القيود التي يضعها الإسلام على الحرية الفردية في شتى فروعها من سياسية، واقتصادية، واجتماعية، الهدف منها هو تأكيد ضمان المصلحة العامة، وتحقيق التوازن بين مصلحة الفرد، ومصلحة الجماعة، بغية الوصول إلى حياة

---

[1] - ويدخل في ذلك، كما يرى الشيخ الشعراوي رحمه الله، تحريم الانتحار، فقد سئل عن سبب ذلك، بينما المنتحر لم يؤذ غيره حين انتحر، إنما آذى نفسه، وتخلص من حياته هو، ولم يعتد على حياة غيره؟ فأجاب: أن الله تعالى هو الذي وهب الحياة، فيجب أن ندع سلب الحياة إلى من وهبها. ولذلك فإن ذنب قتل الغير يتساوى مع ذنب قتل النفس، لأنه تعدى على حق ليس له، فإن فعلت أنت ذلك حتى ولو بنفسك، تكون قد اخذت حقا ليس لك، . . ولذلك قال تعالى: " بادرني عبدي بنفسه، فتحرم عليه جنتي".

لمزيد من التفصيل، انظر الشعراوي (محمد متولي) أنت تسأل والإسلام يجيب. عدد. 9 دار البعث، قسنطينة. الجزائر 1988 م. ص 11 ــ 12

[2] - راجع سميع (صالح حسن) مرجع سابق. ص 28.

أيضا. العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق. ص 199 ــ 200.

اجتماعية متجانسة، محفوفة بالتواد والتراحم، كي تتحقق السعادة ويسود السلام، ويعم الرخاء العام كل الناس.[1]

يقول: سيد قطب، رحمه الله، والإسلام يكلف الفرد تمتيع ذاته في الحدود المشروعة، ويكره للناس أن يحرموا في غير محرم، لأن الحياة لا بد أن تستساغ، وأن تجمل، وان تكون بهيجة في غير لهو ولا إسراف. والإسلام لا يوجب التزمت والزهد والحرمان من طيبات الحياة، فهو يأمر بني آدم بأن يتزينوا الزينة اللائقة، ويطلب الاستمتاع بمباهج الحياة المعقولة للناس جميعا، كبيرهم وصغيرهم، وغنيهم وفقيرهم.[2] لذلك وجه الخطاب هنا إلى " بني آدم " قال تعالى: "**يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين، قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة، كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون، قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والإثم والبغي بغير الحق، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**".[3]

---

[1] - راجع في هذا المعنى، عثمان (فتحي محمد) حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي. ط 1. دار الشروق. القاهرة. 1982 م. ص 39

[2] - قطب (سيد) العدالة الاجتماعية في الإسلام. مرجع سابق. ص 143

[3] - سورة الأعراف. الآيات. 29 ـــ 31.

الفصــل الثــاني

تحديد معنى الحرية السياسية

تختلف الأنظمة السياسية المعاصرة فيما بينها، حول إعطاء معنى موحد ومنضبط للحرية السياسية، كما تتباين نظرتها في تحديد مضمونها ومحتواها ضيقا واتساعا، ورغم هذا التباين والذي يرجع أساسا إلى اختلاف المبادئ والأسس الفكرية التي يعتنقها كل نظام، إلا إن الإجماع يكاد ينعقد على أن الحرية السياسية هي التي تؤمن من الناحية العملية، قيام أفضل النظم السياسية.[1]

وإذا كان مصطلح الحرية السياسية يتميز لدى بعض الفقه عن مصطلح الحريات العامة أو "الفردية" باعتبار أن الحريات الأخيرة هي امتيازات خاصة للأفراد ــ يمتنع عن السلطة التعرض لها أو التعدي عليها لكونها حقوق لاصقة ــ بينما الأولى تتضمن وضع السلطة في يد الشعب،[2] غير أن ذلك لا ينفي القول بأن الحرية السياسية بما تتضمنه من حقوق وحريات، كحق الانتخاب، وحرية الترشيح، وحق الاستفتاء ...إلخ، تعتبر نوع من الحقوق والحريات العامة أو الفردية، وذلك بالنظر إلى صاحبها وطريقة ممارستها، وذلك بالرغم من وجود بعض الاختلافات والتباين في مفهوم كلا المصطلحين.[3] كما سنبين ذلك فيما بعد.

كما قد يثور التساؤل عن التمييز بين مفهوم الحريات العامة، ومصطلح حقوق الإنسان، حيث قد تباينت آراء الفقه حول هذه المسألة، نظرا لوجود التقارب بين المفهومين، لدرجة أن البعض قد اعتبرهما شبه مترادفين، أو متطابقين، خاصة بعد أن أصبحت حقوق الإنسان، سواء الواردة في الإعلان الفرنسي لسنة 1789، أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948، عن الجمعية العامة للأمم المتحدة وغيرهما،

---

[1] - أنظر في هذا المعنى ــ ملحم (حسن) محاضرات في نظرية الحريات العامة، مرجع سابق. ص 90.

[2] - بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 411، الجوهري (محمد حمد الجوهري) المرجع السابق. ص 13.

[3] - البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 464.

مكرسة في دساتير وتشريعات أغلب الدول المتحضرة. إلا أن ذلك لم يمنع فقهاء آخرين من إبراز بعض الفوارق بينهما من عدة جوانب، كما سنرى.

وبناء على ما تقدم فسنتناول هذا الفصل في مبحثين رئيسيين، وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: موقع الحرية السياسية بين مفهومي الحريات العامة، وحقوق الإنسان.

المبحث الثاني: تحديد مفهوم الحرية السياسية في الأنظمة السياسية المختلفة.

المبحث الأول

موقع الحرية السياسية بين مفهومي الحريات العامة، وحقوق الإنسان

قسم هذا المبحث إلى مطلبين، يخصص الأول منهما، لتحديد مفهوم الحريات العامة وحقوق الإنسان والتمييز بينهما. أما المطلب الثاني، فيتعرض للتمييز بين الحرية السياسية والحريات العامة "الفردية" وذلك بإبراز أوجه الاختلاف، وأوجه التوافق بينهما من عدة جوانب.

المطلب الأول

تحديد مفهومي الحريات العامة وحقوق الإنسان والتمييز بينهما

من بين المفاهيم التي أثارت جدلا كبيرا حول مضامينها وتحديد أطرها، واختلفت حولها المذاهب الفلسفية والسياسية، هي الحقوق والحريات، وهل لها أكثر من مضمون، ومتى تبدأ، وإلى أين تنتهي ...إلخ وهل مفهوم الحريات العامة يمكن أن يترادف مع المفهوم الحديث لحقوق الإنسان، نظرا للتقارب أو التداخل بين المفهومين؟ وإذا كان يتعذر الوصول إلى تحديد دقيق، وفصل تام بين هذه المفاهيم بسبب اختلاف الفقه حولها، إلا أن ذلك لم يمنع البعض من محاولة التمييز وإبراز بعض الفروق بين هذه المفاهيم، وفقا لاتجاهات ونظرات مختلفة.

وبناء على ما تقدم، نتناول هذا المطلب في ثلاثة فروع، يخصص الأول منها لتحديد مفهوم الحريات العامة وتقسيماتها. أما الفرع الثاني، فيتضمن مفهوم حقوق الإنسان وتطوره، في حين يتعرض الفرع الثالث، لبعض أوجه التمييز بين الحريات العامة وحقوق الإنسان.

الفرع الأول

تحديد مفهوم الحريات العامة وتقسيماتها

قبل التطرق لتناول مفهوم الحريات العامة، نرى من الضروري تحديد مصطلح "الحق" ثم بيان مدى إمكان إضفاء هذا اللفظ على الحريات العامة، نظرا لمنازعة البعض في ذلك، بالرغم من الاستخدام الموحد أو المتقارب بين المفهومين في المدلول والاستعمال.

أولا: تحديد مصطلح "الحق" ومكان الحرية منه

انقسم الفقه حول تعريف الحق إلى عدة مذاهب، فأنصار المذهب الشخصي، يعرفونه بأنه "قدرة إرادية لصاحب الحق" أي قدرة الإرادة على أعمال معينة. بينما يذهب أنصار المذهب الموضوعي إلى اعتباره "مصلحة يحميها القانون". ونظرا للانتقادات الموجهة لكلا التعريفين، واتصافهما بالقصور، اتجه البعض إلى الجمع بين عنصري الإرادة والمصلحة في تعريف الحق، وهو المذهب المختلط، والذي يعرفه بأنه "قدرة إرادية مسخرة لمصلحة معينة" أو هو مصلحة يحميها القانون عن طريق قدرة إرادية يعترف بها لشخص معين. هذا ولا يشترط لوجود الحق أن تكون المصلحة والإرادة لنفس الشخص.

وبناء على التعريفات المتقدمة- كما يرى البعض – "فإن الحريات العامة هي حقوق بمعنى الكلمة، إذ يتوافر بها عنصر القدرة الإرادية وعنصر المصلحة التي يحميها القانون".[1]

إلا أن التعريفات السابقة للحق، قد تعرضت للنقد، بدعوى أنها لا تتجه إلى جوهر الحق، والذي يتمثل – حسب هذا الاتجاه – في عنصر "الاستئثار" ومن ثم عرف الحق بأنه "رابطة قانونية بمقتضاها يخول لشخص، على الانفراد والاستئثار، التسلط على شيء أو اقتضاء أداء معين من شخص آخر".[2]

ويتميز التعريف الأخير بوجود عنصر الاستئثار في مضمون تعريف الحق، وهذا العنصر في رأي هذا الفريق، هو الفيصل بين الحق، وسائر المراكز القانونية التي لصاحبها

---

[1] – أنظر، البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 402.

- درويش (إبراهيم) القانون الدستوري. النظرية العامة. ط2. دار النهضة العربية، القاهرة 2000، ص 290

[2] – لمزيد من التفصيل، حول مختلف المذاهب والآراء الفقهية في تعريف الحق. أنظر، الراوي (جابر إبراهيم) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية. دار وائل، للطباعة والنشر. ط1، عمان الأردن 1999، ص 159 – 164.

مزايا، مثل الحريات والرخص العامة. وفي ضوء هذا التحليل، فالحريات العامة أو ما تسمى لدى غالبية الفقه "الحقوق العامة" لا تتفق مع المعنى الاصطلاحي الدقيق للحقوق، إذ أن تخلف الرابطة القانونية فيها، وما تخوله من وجود انفراد واستئثار، وتسلط واقتضاء، يؤدي إلى أن لا تتفاوت بشأنها المراكز بين الأشخاص، بل تتماثل من حيث المخاطبة بهذه الحقوق، والتمتع بما تخوله من سلطات معينة يسبغ عليها القانون حمايته من أي اعتداء يقع عليها.

ولهذا النظر، عرفت الحريات العامة بأنها: "رخص أو إباحات، وهي مكنات يعترف بها القانون للناس كافة، دون أن تكون محلا للاختصاص الحاجز، إلا أنها تولد حقا قانونيا إذا اعتدي عليها". وعليه تكون حرية التملك رخصة، أما الملكية ذاتها فحق. فالحرية مكنة للحصول على الحق بالمعنى الاصطلاحي.[1]

غير أن البعض يرى أن تعريف الحق بأنه استئثار شخص معين بقيم أو أشياء معينة، لا يؤدي بالضرورة إلى نفي صفة الحق عن الحريات العامة، وذلك لوجود من يقول بعنصر الاستئثار فيها.[2] وعليه فإن الحرية - وفقا لهذا الاتجاه – تعتبر "حقا عاما" أو مركزا قانونيا عاما، يتضمن القدرة على إتيان أعمال وتصرفات معينة يترتب على ممارستها – عادة – نشوء حقوق خاصة. فحرية التملك، حرية عامة أو حق عام يخول كل شخص القدرة على إتيان تصرفات، والإفادة من وقائع مكسبة للملكية، وكذلك سائر الحريات الأخرى ...[3]

والواقع، أن اعتراض البعض على إضفاء اسم الحق على الحريات العامة، والخلاف حول تسميتها حقوقا أو رخصا أو مكنات .. إلخ. إنما ينصرف – عند التحقيق - إلى المعنى

---

(1) – العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق، ص 176 – 177. في نفس المعنى، راجع الراوي (جابر إبراهيم) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية مرجع سابق، ص 191 – 192. إذ يعرفها بقوله: "مجموعة من الرخص أو المكنات المتاحة للناس جميعا، بدون تخصيص يعترف بها القانون، ويتكفل بحمايتها، وتكون محلا لاكتساب الحقوق".

(2) – أنظر هذه الآراء، البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 403 – 404 والهامش. ولقد أورد أمثلة لذلك، حيث يقول: "فكل شخص – مثلا – له حياته، وحرية اعتقاده دون منازع. ويكفي الشخص ليكون له حق بمقتضى حرية الاعتقاد، أن نسلم بقدرته على أن يعتقد ما يشاء، ولا يغض من حقه هذا، أن يكون الناس جميعا – كل فيما يخصه – يتمتعون بنفس هذه القدرة. كذلك يمكن تصور تحقيق المساواة بالنسبة لحق الملكية، وذلك في حالة منح الدولة جميع مواطنيها منازل للسكنى، حيث لا ينفي ذلك استئثار كل مواطن بملكه".

(3) – تعريف الدكتور عاطف البنا، لمزيد من التفصيل أنظر، المرجع نفسه ص 403 – 407.

الاصطلاحي الدّقيق للحقوق دون المعنى المجازي، أو الموسع لها، الأمر الذي يجعل الحريات العامة - بناء على ما تقدم من تحليل – نوعا من الحقوق كما سبق بيانه.[1]

ثانيا: ضبط مفهوم الحريات العامة وتقسيماتها

1 – مفهوم الحريات العامة: يتخذ الفقه عدة معايير لتحديد مفهوم الحريات العامة، وفقا لاتجاهات مختلفة في النظر إليها، سنقتصر على ذكر بعضها وذلك على النحو التالي:

أ – ذهب البعض إلى أن الحريات التي يعترف بها قانون الدولة، تعد حريات عامة.[2] ويعبر نعت "العامة" عن تدخل السلطة. فقيل أن الحريات العامة تتعلق بالعلاقات بين المواطنين وأجهزة الدولة، (مثل حرية الرأي، وحرية التعليم، وحرية الانتقال...)، في حين أن الحريات الخاصة تهم العلاقات بين الأشخاص (كحرية الزواج، وحرية التعاقد ...إلخ). إلا أن هذا الرأي كان محل انتقاد باعتبار أنه لا وجود "لحريات خاصة" بل أن جميع الحريات هي "حريات عامة" ذلك أن الدولة أصبحت تعتبر نفسها اليوم طرفا أساسيا في أية علاقة تتصل بموضوع الحريات، فهي إما أن تكون طرفا مباشرا فيها مع الأفراد، وإما أن تتدخل في العلاقة بين الأفراد بعضهم البعض بتنظيمها وحمايتها عن طريق التشريعات واللوائح المختلفة.[3]

---

[1] – هذا، ونشير إلى أن الحق في الفقه الإسلامي ذو معنى شامل حيث يستعمل للدلالة على معاني متعددة، يدخل فيه معنى الحرية، إذ قد يعني حقا ماليا، أو حقا لله، أو حقا شخصيا، أو حرية من الحريات العامة، بحسب ما يدل عليها معناها. ومن ثم تكون الحريات العامة نوعا من الحقوق كما أثبت المحدثون من فقهاء الشريعة الإسلامية.

لمزيد من التفصيل حول آراء الفقه الإسلامي الحديث حول هذه المسألة، أنظر العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق، ص 187 – 189.

[2] – Jean Roche, Andre Pouille, libertés publiques, mementos, Dalloz , 1990, p 05 – 06.

[3] – أنظر، نجم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، مرجع سابق، ص 12. هذا وقد عرف "موريس هوريو" الحريات العامة بأنها: "مجموعة الحقوق المعترف بها، والتي تعتبر أساسية عند مستوى حضاري معين، مما يجعل من الواجب حمايتها حماية قانونية خاصة تكفلها الدولة لها، وتضمن عدم التعرض لها، وتبين وسائل حمايتها".

Hauriou (Maurice) Le Droit Constitutionnel et les Institutions Politiques. Paris 1972. p 170.

=

=

ب – وبناء على النقد المتقدم، يرى الأستاذ "جان ريفيرو" "Jean Rivero" أن الذي يجعل الحريات عامة مهما كان موضوعها هو تدخل السلطة للاعتراف بها وتنظيمها. وهي في نظره "القدرة على تقرير المصير التي يكرسها القانون الوضعي" أو هي ذلك الجزء من حقوق الإنسان الذي تجاوز القانون الطبيعي ودخل في نطاق القانون الوضعي.[1]

إلا أن "ريفيرو" يؤكد أنه ليست كل حقوق الإنسان، حتى ولو كان معترفا بها من قبل القانون الوضعي ، يمكن أن تعتبر حريات عامة، إذ أن قائمة حقوق الإنسان في العصر الحديث أصبحت تتضمن نوعا جديدا من الحقوق ذات الطابع الاجتماعي، كحق الإنسان في الأمن الاجتماعي، والإسكان، والتعليم ... وغيرها. والتي لا تعتبر حريات عامة بالمعنى القانوني الدقيق الذي تلتزم الدولة قانونا بحمايته.

جـ - هذا، ولقد ذهب بعض الفقهاء إلى اعتماد معيار آخر لتحديد الحريات العامة، يتمثل في كونها ممنوحة للجميع. ومن ثم عرفت بأنها تلك الحريات الممنوحة للجميع بكيفية تكون ممارستها من البعض لا تمس إطلاقا من حرية الآخرين.[2] وقد أخذ على هذا المعيار عدم الدقة، من كون كل حق من حقوق الإنسان أو كل حرية من الحريات الأساسية تمنح للجميع، وبالتالي فإن هذه الخاصية لا تتميز بها الحريات العامة وحدها، طالما أن هذه الحريات هي من حقوق الخواص وتشكل التزامات على كاهل الدولة.[3]

د – ومن كل ما تقدم، تظهر العلاقة الوثيقة بين الحريات العامة والدولة، حيث لا يمكن تصور وجودها إلا في إطار نظام قانوني يحددها وينظمها، ويحميها، مما جعل البعض يعرف الحريات العامة بأنها "القدرة المكرسة بموجب القوانين الوضعية" ومن ثم كان تدخل القانون – في كل مرة – للإقرار والاعتراف بحريات وحقوق وإمكانيات للأفراد

في حين ذهب "برود" إلى أن الحريات العامة توصف كذلك لكونها تنشأ من الحياة العامة، ولا يقع على الدولة سوى واجب سلبي بالامتناع عن التدخل إلا لحمايتها. وقد اخذ على هذا المفهوم بأن الحرية لا تعني اتخاذ موقف سلبي، كما أن تنظيمها بواسطة الدولة بتشريعات هو عمل إيجابي من جانبها.

Braud (P) La Notion De Liberté Publique En Droit Français, Paris 1968, p 72 et suite.

(1) – Rivero (Jean) Les Libertés Publiques, op.cit. p 16 et s.

(2) – Robert (Jacques), Duffar (Jean) Libertés Publiques Et Droit De L’homme, Monchrestien, 1988, p 12.

(3) – أنظر الأحمدي (عبد الله) حقوق الإنسان والحريات العامة في القانون التونسي، شركة أوربيس للطباعة والنشر، تونس، 1993، ص 23.

بتنظيمها وضمانها يجعل هذه الحريات ترقى من مرتبة "الحرية المجردة" إلى مرتبة "الحرية العامة".[1]

ب – تقسيمات الحريات العامة

لقد اجتهد الفقهاء في محاولة تصنيف أو تقسيم للحقوق والحريات العامة، أو تجميعها في مجموعات معينة، وبقدر ما تنوعت هذه الحقوق والحريات، بقدر تعددت تقسيماتها وتباينت، بحيث يتعذر الوقوف على تقسيم واحد أو نهائي مقبول بالإجماع، وذلك بسبب عدم وجود اتفاق جذري بينهم حول مفهوم الحرية وما يثيره من إشكالية. وعليه، فإن أي تقسيم مطروح في هذا المجال، سيتميز بالصفة النسبية، الأمر الذي يجعلنا نقتصر على ذكر بعض هذه التقسيمات، سواء كان ذلك في الفقه التقليدي أو في الفقه الحديث.

أولا: تقسيمات الفقه التقليدي

سنقتصر على ذكر أبرز التقسيمات والتي عرضها كل من العميد "ليون دوجي"، والعميد "موريس هوريو" والفقيه "إيسمان".

1 – تقسيم العميد "ليون دوجي":[2]

يقسم العميد "دوجي" "Duguit" الحريات إلى قسمين رئيسيين.

- يتناول القسم الأول منهما الحريات السلبية "Libertés Negatives"، والتي لا تطلب من الدولة سوى اتخاذ موقف سلبي، أي الامتناع عن الاقتراب منها إلا لحمايتها، وتسمى الحريات التقليدية.

- أما القسم الثاني فيشمل الحريات الإيجابية "Libertés Positives" والتي تتضمن تدخلا من الدولة بتقديم خدمات للأفراد، وتأمين ممارستها، كالطبابة والاستشفاء، والتعليم ...ويرى البعض أن "دوجي" لم يجعل من هذه التفرقة أساسا لتقسيم عام للحقوق والحريات.[3]

2 – تقسيم العميد "موريس هوريو"

يميز "موريس هوريو" بين ثلاثة أنواع من الحقوق والحريات.

---

(1) – أنظر، مجذوب (محمد السعيد) الحريات العامة وحقوق الإنسان، ط1، جروس برس، طرابلس، لبنان، 1986، ص 09.

(2) – Colliard (C.A) Libertés Publiques. OP.CIT, p 211.

(3) – بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 413.

- **النوع الأول**: الحريات اللصيقة بشخص الإنسان، وتشمل: الحرية الفردية، الحرية العائلية، حرية المسكن، وحرية العمل.

- **النوع الثاني**: ويتمثل في الحريات الروحية أو المعنوية، وتتضمن: حرية الدين والعقيدة، حرية التعليم، والصحافة، والاجتماع.

- **النوع الثالث**: الحريات المنشئة لأنظمة اجتماعية. وتتجسد في الحريات الاجتماعية والاقتصادية، والنقابية، وتكوين الجمعيات.[1]

هذا، ومما أخذ على هذا التقسيم، أنه يميز بين الحريات تميزا مصطنعا، ويشتت بين حرية العمل، والمشكلة النقابية. كما أن التفرقة بين الحريات المنشئة لتظم اجتماعية وبين غيرها من الحريات، هي تفرقة غير دقيقة.[2]

3 – تقسيم "اسمان" "Esmein"

لقد رد "اسمان" الحقوق والحريات جميعا إلى قسمين رئيسيين.

المساواة المدنية "Légalité Civile" والحرية الفردية "La Liberté Individuelle" ثم فرع عن مبدأ المساواة أربعة حقوق.

1 – المساواة أمام القانون؛

2 – المساواة أمام القضاء؛

3 – المساواة في تولي الوظائف العامة؛

4 – المساواة أمام الضرائب.

أما الحرية الفردية فقد فرعها إلى نوعين

أ – الحريات ذات المضمون المادي، أو المتصلة بمصالح الفرد المادية " Liberties à contenu materiel" وهي تشمل. الحرية البدنية، والأمن الشخصي، وحرية التنقل، وحرية المسكن وحرمته، وحق الملكية الفردية أو حرية التملك، وحرية التجارة والعمل والصناعة.

ب – الحريات ذات المضمون المعنوي "Libertés à contenu Spirituel" وهي تشمل: حرية العقيدة والعبادة، وحرية الصحافة، والاجتماع، وتكوين الجمعيات، وحرية التعليم.

هذا، وقد انتقد هذا التقسيم من ثلاثة جوانب.

---

[1] – Hauriou (Maurice) Précis De Droit Constitutionnel, 3 ed, Paris, 1929, p 650 et s.

[2] – أنظر، عطية (نعيم) في النظرية العامة للحريات الفردية، مرجع سابق، ص 228.

الأول: أن التمييز بين المضمون المادي والمضمون المعنوي للحريات ليس له نتائج قانونية أو عملية. **وثانيها:** أن بعض هذه الحريات تمثل جانبا معنويا، وجانبا ماديا في نفس الوقت (كحق الأمن مثلا)، **والثالث:** هو تجاهل التقسيم للحقوق الاجتماعية (مثل حق العمل، وحق التأمين الصحي، والضمان الاجتماعي، وحق تكوين النقابات، وحق الإضراب عن العمل) وإخراجها جميعا من دائرة الحقوق والحريات العامة.[1]

ثانيا: تقسيمات الفقه الحديث

نظرا لكثرة التقسيمات الواردة في هذا المجال، فإننا سنقنع بتناول بعضها، التي تعتبر شائعة وسائدة في الوقت الحاضر، حيث تكرست مضامينها في معظم الدساتير الحديثة، واعتمدت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقد تضمنت أغلب هذه التقسيمات، - مع بعض الفروق – الحقوق والحريات المعتبرة تقليدية، والتي تتقرر للفرد بوصفه كائنا مجردا "Homme Abstrait" أي لمجرد كونه إنسان، كما اشتملت على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، والتي هي وليدة الفكر الحديث، ونتيجة للتطور الاقتصادي والاجتماعي في الدول المعاصرة، حيث تتقرر للأفراد بوصفهم أعضاء في جماعة منظمة ومتقدمة، وبالتالي تتضمن التزامات إيجابية على عاتق الدولة تجاه الأفراد، لا مجرد التزامات سلبية بالحماية والتنظيم.[2]

وسنعرض بإيجاز لبعض هذه التقسيمات التي تنحو هذا الاتجاه، وذلك كالآتي.

1– تقسيم جورج بيردو

قسم بيردو "Burdeau" الحريات العامة إلى أربعة مجموعات أساسية وذلك على النحو التالي.

أ – الحريات الشخصية البدنية: "Libertés de la personne physique" وتتضمن حرية التنقل، وحق الأمن، وحرية الحياة الخاصة التي تشمل حرمة المسكن والمراسلات.

ب – الحريات الجماعية: "Llibertés des groupes " وتشمل حق الاشتراك في الجمعيات، وحرية الاجتماع، وحرية التظاهر.

جـــ - الحريات الفكرية: وهي حرية الرأي، وحرية الصحافة وحرية المسرح والسينما والإذاعة والتليفزيون، والحرية الدينية والعقائدية، وحرية التعليم.

---

(1) – راجع هذه الانتقادات، بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 414 – 415.

(2) – المرجع نفسه، ص 416.

د – الحريات الاقتصادية والاجتماعية: وتشمل حرية العمل، وحق الملكية، وحرية التجارة والصناعة.[1]

2 – تقسيم "أندريه هوريو"

قسم "هوريو" "A. Hauriou" الحريات إلى قسمين، القسم الأول خاص بحريات الحياة المدنية، والقسم الثاني يتضمن حريات الحياة العامة، وذلك كالآتي.

أ – حريات الحياة المدنية: "les libertés de la vie civile" وهي تضم مجموعتين سميت على التوالي، الحريات الأولى، والحريات الثانية.

1 – مجموعة الحريات الأولى: وتتضمن الحرية الطبيعية في التنقل، وحق الأمن، والحريات العائلية، وحق الملكية الخاصة، وحرية التعاقد، وحرية المقاولة، أي حرية التجارة والصناعة.

2 – مجموعة الحريات الثانية: وتشمل، حرية المعتقد والعبادة، حرية التعليم، حرية الصحافة والإذاعة، حرية الاجتماع، حرية التعاقد، والحرية النقابية.

ب – حريات الحياة العامة: "**الحقوق المدنية والسياسية**"

وهي تشمل، الحق في تولي الوظائف العامة، وحق الانتساب إلى محكمة المحلفين، والقبول للشهادة، والقبول في الجندية، أي الخدمة العسكرية.

وتتضمن كذلك الحقوق السياسية وهي التي تسمح بالمشاركة في التعبير عن السيادة الوطنية، مثل. حق الاقتراع في الانتخابات، والأهلية للترشيح، وحق التصويت في الاستفتاءات العامة.[2]

3 – تقسيم الدكتور ثروت بدوي[3]

قسم الدكتور ثروت بدوي الحريات إلى قسمين رئيسيين، يتضمن الأول الحقوق والحريات الفردية التقليدية، والثاني، الحقوق الاجتماعية.

---

(1) – Burdeau (G) les libertés publiques, 4 ed, L.G.D.J, paris, 1972, p 97 et s.

(2) – لمزيد من التفسير، راجع هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية، جـ1، مرجع سابق، ص 174 – 176.

(3) – أنظر، بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 419 وما بعدها.

أولا: الحقوق والحريات التقليدية: يتضمن هذا القسم عدة فروع هي: الحريات الشخصية، وحريات الفكر، وحريات التجمع، والحريات الاقتصادية. ثم يتنوع كل فرع إلى عدة حريات وذلك على النحو التالي.

1 – الحريات الشخصية: وتأتي هذه الحريات الشخصية في مقدمة الحريات لكونها لازمة وضرورية لإمكان التمتع بغيرها من الحريات العامة، بل إنها تعد شرط وجود بالنسبة لغيرها من الحريات الفردية والسياسية، فلا قيمة لتقرير حق الانتخاب أو حرية التجارة والصناعة والتملك – مثلا – إذا لم يتقرر بجانبه حق الفرد في التنقل، وفي عدم جواز القبض عليه أو حبسه، بغير مسوغ قانوني، ولهذا يعبر عن هذه الحريات الشخصية باسم الحريات الفردية بمعنى الكلمة: "les libertés individuelles proprement dites " باعتبارها تمثل حجر الأساس أو مركز الدائرة بالنسبة إلى جميع الحريات الأخرى، ومن ثم فهي تشتمل على الحريات الآتية. حرية التنقل، حق الأمن، حرمة المسكن، وسرية المراسلات.

2 – حرية الفكر: وتشمل، حرية العقيدة والديانة، حرية التعليم، حرية الصحافة، حرية المسرح والسينما والإذاعة، وحرية الرأي.

3 – حرية التجمع: ويندرج تحتها، حق الاجتماع، وتكوين الجمعيات.

4 – الحريات الاقتصادية: وتتضمن، حرية التملك أو حق الملكية الفردية، وحرية التجارة والصناعة.

ثانيا: الحقوق الاجتماعية: وأهم هذه الحقوق الاجتماعية، هو "حق العمل" وما يتفرع عنه من حقوق وضمانات، للحصول على الأجر المجزئ، وتنظيم ساعات العمل، والحق في الراحة والإجازات، وحماية حقوق العمال عن طريق تقرير حق تكوين النقابات، وحق الإضراب، للدفاع عن هذه الحقوق، وغير ذلك من الحقوق المتعلقة بحق العمل.[1]

وما يلاحظ على هذا التقسيم، هو استبعاده، طائفة الحريات والحقوق السياسية من الحريات العامة "الفردية"، على غرار تقسيمات أخرى تبنت هذا الاتجاه، وذلك على أساس أن الحقوق والحريات العامة أو الفردية، هي امتيازات خاصة للأفراد، يمتنع على السلطة التعرض لها. أما الحقوق السياسية فهي تتضمن وضع السلطة في يد الشعب. إلا أن هذا التبرير غير مسلم به، ولا ينفي – على رأي البعض – كون الحريات السياسية هي نوع من الحقوق والحريات العامة أو الفردية. لأن الحق – أيا كانت تسميته – يفترض صاحبا

---

[1] – لمزيد من التفصيل، راجع بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 422 وما بعدها.

فردا يحتج به في مواجهة الكافة،[1] وهو ما يصدق على حق الانتخاب، وحق الترشيح، وحق المشاركة في الاستفتاءات العامة ... من كونها حقوقا للفرد.

كما أنه لا عبرة أيضا، بأسلوب ممارسة الحرية، إذ في الوقت الذي تمارس فيه بعض الحريات الفردية بطريقة جماعية، كحرية الاجتماع، وحرية تكوين الجمعيات، وحرية الصحافة، فعلى العكس من ذلك، هناك حريات سياسية، كحرية الانتخاب وحرية الترشيح، وحرية الانضمام إلى الأحزاب السياسية، تمارس بطريقة فردية.[2]

وبناء على ما تقدم، فإن هذا الاتجاه يدرج في تقسيمه للحريات العامة طائفة الحريات السياسية على اعتبار أنها فرع أو نوع منها، كما سنشير إلى ذلك، كالآتي:

4 – تقسيم الدكتور، محمد عاطف البنا

يتخذ الدكتور البنا، المعيار الوظيفي أساسا لتقسيم الحريات العامة، باعتباره من المعايير السائدة في التقسيمات المعاصرة، والذي يصنف الحريات من زاوية المجال التي تعمل فيه، أو بالنظر إلى طبيعة المصلحة المعينة التي يراد تحقيقها. وبناء على ذلك، فهو يقسم الحريات العامة إلى الأنواع الآتية.

- **النوع الأول**: الحريات السياسية وهذه تشمل، حق الانتخاب، وحق الترشيح، وحق المشاركة في الإستفتاءات العامة، وحق تكوين الأحزاب السياسية والانضمام إليها ...

- **النوع الثاني**: الحريات الشخصية. وتشمل، حق الأمن، وحرية التنقل، وحرية الحياة الخاصة، أو الحق في الخصوصية.

- **النوع الثالث**: الحريات الفكرية. وتتفرع إلى حرية العقيدة والعبادة، وحرية الرأي، وحرية التعليم، وحرية الصحافة.

- **النوع الرابع**: الحريات الاقتصادية والاجتماعية.[3]

---

[1] – وهو ما يسلم به أصحاب الاتجاه الأول، أنظر بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 415 – 416 والهامش.

[2] – أنظر، البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 464.

[3] – لمزيد من التفصيل، أنظر، البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق. ص 462 – 480.

- هذا وقسم الفقيه هارولد لاسكي الحريات إلى ثلاثة أنواع:

1 – الحرية الشخصية. 2 – الحرية السياسية. 3 – الحرية الاقتصادية. =

الفرع الثاني

مفهوم حقوق الإنسان وتطوره

رغم الأهمية البالغة التي يحظى بها موضوع حقوق الإنسان، والمكانة البارزة التي يتبوأها في حياة الأفراد والشعوب، والانتشار الواسع له حتى تجاوز نطاق الميدان القانوني ليشمل السياسة، والدين، والفلسفة وغيرها. إلا أن تعاريفه قد تعددت، مما يتعذر الوقوف على تعريف دقيق ومحدد لمفهوم حقوق الإنسان، وذلك لتباين الاتجاهات حوله من حيث أسسه ونظامه، ونظرا لتطوره من جهة أخرى، وإن كانت هذه التعاريف قد اشتركت في إبراز خصائصه.

وسنوجز فيما يلي بعض التعاريف لمفهوم حقوق الإنسان، مع إبراز مضمونه وخصائصه، وتطوره، وذلك لإمكان تمييزه عن مفهوم الحريات العامة.

أ – عرف الأستاذ "René Cassin" حقوق الإنسان بقوله أنها "فرع من فروع العلوم الاجتماعية، يختص بدراسة العلاقات بين الناس، استنادا إلى كرامة الإنسان، بتحديد الحقوق والرخص الضرورية لازدهار شخصية كل كائن إنساني"[1].

وبالنظر إلى التعريف المتقدم، نراه يبرز ثلاثة عناصر أساسية في مفهوم حقوق الإنسان وهي كالآتي: **أولا**: أن حقوق الإنسان تمثل علما. **ثانيا**: أن مقياس هذا العلم هو الكرامة البشرية. **وثالثا**: أن موضوعها هو البحث عن الحقوق والرخص.

=

ويرى كارل بيكر، أنها ثلاثة أقسام. 1 – الحريات الثقافية. 2 – الحريات السياسية. 3 – الحريات الاقتصادية.

حول هذه التقسيمات وغيرها، أنظر، كشاكش (كريم يوسف) الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 60 – 64.

- كما ذهب منيب محمد ربيع إلى تقسيم الحريات العامة إلى أربعة أقسام مختلفة هي.1 – الحريات الشخصية، 2 – الحريات الاجتماعية، 3 – الحريات الاقتصادية، 4 – الحريات السياسية. راجع رسالته للدكتوراه، ضمانات الحرية في مواجهة سلطات الضبط الإداري. كلية الحقوق، جامعة عين شمس، القاهرة، 1981، ص 130 وما بعدها.

راجع تقسيمات أخرى للحريات العامة، نجم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلام، مرجع سابق، ص 33 – 36.

(1) – أنظر، سعد الله (عمر) حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، العلاقة والمستجدات القانونية، ط2. ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1994. ص 26 – 27.

ومما أخذ على هذا التعريف، هو كونه منصبا على تحديد علم حقوق الإنسان أكثر من الحقوق ذاتها، هذا، فضلا على عدم إبرازه ماهيتها وخصائصها.

ب – واقترح بعضهم تعريفا آخر لحقوق الإنسان يتمثل في كون "موضوعها هو دراسة حقوق الفرد المعترف بها وطنيا وعالميا، والتي تضمن في وضع حضاري ما التوفيق بين إقرار الكرامة البشرية وحمايتها من جهة، وحماية النظام العام من جهة أخرى"[1].

ورغم وضوح هذا التعريف، ودقته عن سابقه، إلا أنه يشوبه النقص، فيما يتعلق بنوعية الحقوق التي تعتبر من حقوق الإنسان، هذا إضافة إلى حصر مقياس ضبطها في الكرامة البشرية دون سواها.[2]

جـ – ويرى محمد سعيد مجذوب، أن حقوق الإنسان تتمثل في "مجموعة الحقوق الطبيعية التـي يمتلكـها الإنسان واللصيقة بطبيعته، والتي تظل موجودة وإن لم يتم الاعتراف بها..."[3]

وما يميز هذا التعريف عن سابقيه – كما هو واضح – هو إبرازه الصبغة الطبيعية لحقوق الإنسان، والتي تعد من أهم خصائص هذه الحقوق لكونها منبثقة عن طبيعة الأشياء، وتكرسها قوانين إلهية لا تتغير، ومن ثم يكون موقعها خارج وفوق أطر القوانين الوضعية، وتتميز بالتالي - بهذه الصفة – عن مفهوم الحريات العامة.[4]

وقد أخذ على هذا المفهوم تأثره بالقانون الطبيعي، مما يجعله أقرب إلى المثل العليا، منه إلى الواقع الملموس، إذ أن حقوق الإنسان، حتى وإن كانت تعبر عن فلسفة سياسية معينة، فهي في حاجة إلى قانون لتوجد فعلا؛[5] إذ لا يوجد حق للإنسان إلا بتدخل القانون الوضعي.[6]

هذا، ورغم عدم وجود تعريف محدد ومتفق عليه، حول مفهوم حقوق الإنسان، إلا أن ذلك لم يمنع الفقه من إبراز خصائصه ومحاوره الأساسية، والتي تتركز - بالنظر إلى التعاريف المتقدمة – في ثلاثة عناصر أساسية يمكن إيجازها في الآتي.

---

(1) – MADIOT (Yves) Droit de l’homme et libertés publiques, Ed Masson, 1976. p. 19.

(2) – الأحمدي (عبد الله) حقوق الإنسان والحريات العامة في القانون التونسي، مرجع سابق. ص 18.

(3) – مجذوب (محمد سعيد) الحريات العامة وحقوق الإنسان، مرجع سابق ص 9 – 10.

(4) – بيرم (عيسى) الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، مرجع سابق، ص 14.

(5) – أنظر، الأحمدي (عبد الله) حقوق الإنسان والحريات العامة، المرجع نفسه، ص 19.

(6) – Sudre (Fréderic) Droit international et européen des droits de l’homme. P.U.F. 1989. p. 43.

- **العنصر الأول**: ويتعلق بالإنسان المنتفع بهذه الحقوق؛ وهو بهذه الصفة تكون حقوقه شاملة للذات الجسدية، والفكر معا، إذ لفظة إنسان تنطوي على الجسد والفكر، والكرامة الإنسانية التي هي حق لا يتجزأ للإنسان ومنه تنبع حقوقه الأساسية من غير تمييز بين الناس، سواء في الأصل أو العرق أو الجنس أو اللون ...إلخ وعليه يتم التركيز على حقوق الإنسان ككائن بشري، والذي يتجاوز حقوق الفـــرد "L'individu" كـــذات جسديـــة – فيزيولوجية – مجردة.[1]

- **العنصر الثاني**: يتمثل في نوعية هذه الحقوق وخصائصها. والملاحظ على مختلف التصانيف المقترحة في هذا المجال، هو صعوبة الاتفاق على ضبطها، وهذا راجع بالأساس إلى كون قائمة حقوق الإنسان ليست نهائية وثابتة، بل متغيرة وقابلة للمراجعة في اتجاه الزيادة، نتيجة لتطور الأفكار والمجتمعات. وهذا ما يفسره ظهور حقوق جديدة للإنسان تسمى "حقوق الجيل الثالث" أو حقوق التضامن (كالحق في البيئة، الحق في التنمية، الحق في التمتع بالتراث المشترك للإنسانية، والحق في السلام والأمن..).[2]

بل لقد ذهب البعض، أمام التقدم المذهل، والتوسع المتعاظم للتقنيات الحديثة والإعلام، ووسائل الاتصال، والتي أصبحت – في ضوء مفهوم العولمة في مضمونه السياسي والاقتصادي – أكثر تفهما من أي وقت مضى، إلى طرح فكرة حقوق الإنسان للجيل الرابع، " Les droits de l'homme de la quatrième génération" بطريقة تسلسلية مقترحين إضافة "L'habeas data" التي تعني حق الفرد في السيطرة والتحكم في المعلومات الخاصة به. في إشارة إلى المادة 35 من الدستور البرتغالي لسنة 1976 والمعدل سنتي 1982 و1989.[3]

ويمكن القول، أنه مهما تباينت وجهات النظر حول هذه الحقوق الجديدة وطبيعتها القانونية، إلا أن هناك إجماعا على أن كل الحقوق المنصوص عليها بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1948، تشكل

---

(1) – Mourgeon (Jacques) les droits de l'homme "Que sais-je" n° 1728, P.U.F. 5ème Ed. p. 5.
(2) – Lochak (Danièle) Les droits de l'homme, Editions la découverte, paris, 2002, P. 46 et s.
(3) – Voir, Favoreu (Louis) et autres Droits des libertés fondamentales, 1er Ed, DALLOZ, 2000, Paris, P. 64.

أساسا معتمدا في ضبط تلك الحقوق وخاصة التقليدية منها والاقتصادية، فالقائمة الواردة بالإعلان هي بمثابة المرجع المتفق عليه عادة.[1]

---

[1] – تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ديباجة وثلاثين مادة، أودعها مجموعة من الحقوق والحريات الأساسية التي لا غنى عنها للإنسان من أجل أن يعيش حياة كريمة في حرية، وأمان واستقرار. وقرر الإعلان في ديباجته "أنه يصدر من أجل حفظ كرامة جميع أعضاء الأسرة البشرية وحقوقهم المتساوية، وغير القابلة للتصرف فيها، كأساس ضروري لتحقيق الحرية، والعدالة والسلام في جميع أنحاء العالم ..."

وتضمن على وجه الخصوص الحقوق والحريات الآتية:

- حق الحياة، والحرية والأخوة والمساواة (المواد من 1 – 3).
- حق الأمان من العبودية والقهر والتعذيب (المادتان من 4 – 5).
- الحقوق القانونية والقضائية (المواد من 6 – 11) وتشمل مختلف إجراءات الحماية القانونية والضمانات القضائية للإنسان أمام القانون، وأمام الجهات القضائية على اختلافها، سواء كان جانيا أم مجنيا عليه، مع المساواة بين الجميع أمام القانون دون تمييز.
- حربة الحياة الخاصة للإنسان، وحرية الانتقال والإقامة، واللجوء، وحق الانتماء للدولة (المواد من 12 – 15).
- حق الزواج وتكوين أسرة (المادة 16).
- حق الملكية الخاصة، وحرية الفكر والدين والعقيدة، والرأي والتعبير، وحرية عقد الاجتماعات السلمية، وتكوين الجمعيات (المواد من 17 – 20).
- حق المشاركة في الحكم، وإدارة الشؤون العامة (المادة 21).

وهي تتضمن مجموعة الحقوق الدستورية المبدئية التي يجب أن تسير عليها جميع الدول أيا كانت نظم الحكم فيها (كحق الترشح، التصويت السري، المساواة في تقلد الوظائف العامة ... إلخ).

- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وحماية حقوق الأمومة والطفولة. (المواد من 22 – 25).
- الحقوق التعليمية والثقافية (المواد من 26 – 27).

لمزيد من التفصيل، أنظر:

- نجم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، مرجع سابق ص 85 – 99.
- الراوي (جابر إبراهيم) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، مرجع سابق ص 79 – 86.

هذا، ولقد أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 16 ديسمبر 1966 عهدين دوليين، وبروتوكولا اختياريا، يتعلق الأول بالحقوق المدنية والسياسية، والثاني خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولم يدخلا حيز التنفيذ العملي إلا في سنة 1976. وقد تضمن العهدان نفس الحقوق والحريات السياسية المنصوص عليها في الإعلان العالمي، لكن مع المزيد من التفصيل والبيان حول وسائل ممارستها، من حيث الحدود، والقيود المشروعة التي يمكن أن تخضع لها، وكذا توضيح كيفية الملاءمة بين تلك الحقوق والحريات وبين الدساتير والتشريعات المحلية. =

- **العنصر الثالث**: حماية حقوق الإنسان. وهذا العنصر يعتبر من الركائز الأساسية لحقوق الإنسان والذي يتجسد في حمايتها على المستويين، سواء الداخلي أو الدولي. فعلى الصعيد الداخلي يجب توفير الحماية لهذه الحقوق من الاعتداء عليها سواء كان الانتهاك من

=

والواقع، أنه مهما كانت شمولية الإعلان العالمي للحقوق والحريات الأساسية للإنسان، إضافة إلى ما تضمنته مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية في هذا المضمار، ينبغي أن نقرر حقيقة ثابتة في هذا الباب تتمثل في كون هذه الإعلانات والمواثيق الدولية - وما تضمنته من حقوق وحريات - فضلا عن تأخرها الزمني لقرون عديدة فقد كانت ثمرة لضغوطات مختلفة ومستمرة – كما سبق بيانه – أكثر منها اعتراف بالكرامة الإنسانية ..، في حين نجدها في التصور الإسلامي تتصف بالأصالة، والعمق فكرا وممارسة؛ إذ منذ مجيء الإسلام كتشريع عالمي تقررت فيه هذه الحقوق والحريات الأساسية للإنسان، وبأكثر شمولية وقوة وحماية. [أنظر نجم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، وهو يشير إلى بعض الحقوق والحريات التي نص عليها القرآن الكريم ولم ترد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان – كحق ضعاف العقول في الرعاية، وحقوق اليتامى، وحق الدفاع عن النفس، الحق في العفو، الحق في الإرث ... المرجع نفسه، ص 134 – 141].

ولقد أفاض فقهاء الإسلام في تأكيد مبدأ حماية الشريعة لهذه الحقوق التي يطلق عليها اسم "الحرمات" وذلك لتحريم المساس بها أو الاعتداء عليها – كحرمة عقيدة الإنسان، وشخصه، وعقله، وعرضه، وماله – ويدخل في مفهوم ذلك - كما يقول الإمام محمد أبو زهرة – المحافظة على الحياة، وعلى الكرامة الإنسانية، وما تستلزمه من المحافظة على حرية العمل، والفكر والقول، والإقامة. وغير ذلك مما يكون منه مقومات الشخصية ...). [راجع، العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق، ص 188 – 189].

- وفي مقارنة الحقوق والحريات في الإسلام بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، راجع الغنوشي (راشد) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق ص 42 – 68.

ولقد تقررت هذه الحقوق والحريات بنصوص قاطعة في القرآن والسنة، بناء على أساس تكريم الله للإنسان، بجعله خليفة في الأرض، وتفضيله له، وإتمام نعمته عليه، وتقرير حريته ومسؤوليته.

قال الله تعالى في كتابه الكريم:

- "**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة** ..." البقرة الآية 29.
- "**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين**" البقرة الآية 33.
- "**ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا**" الإسراء الآية 70.
- "**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا**" المائدة الآية 4.
- "**إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا**" الأحزاب الآية 72.

السلطتين التنفيذية أو التشريعية، أو كان من طرف الأفراد، وتقوم الهيئات القضائية بالدور الأساسي في هذا المجال. أما على المستوى الدولي، فقد ظهرت في السنوات الأخيرة حماية دولية لحقوق الإنسان، بواسطة آليات وأجهزة مختلفة.[1]

وبناء على ما تقدم، وفي ضوء العناصر المذكورة، تكون حقوق الإنســان، حسب هذا النظر، تعبــر عن "مجموعة الحقوق المتصلة طبيعيا بالإنسان، والمنبثقة خاصة عن كرامته البشرية، والمقررة عالميا، والمعترف بها وطنيا، لأجل احترامها وحمايتها".[2]

الفرع الثالث

أوجه التمييز بين الحريات العامة وحقوق الإنسان

بالنظر إلى ما تقدم، يمكن إبراز بعض الفوارق بين مفهومي الحريات العامة وحقوق الإنسان وذلك من عدة جوانب كالآتي:

- **الجانب الأول**: - من حيث التاريخ – تعتبر الحريات العامة، أحدث تاريخيا من مفهوم حقوق الإنسان التي هي مظهر منها، إذ يمكن اعتبار حقوق الإنسان مصدرا طبيعيا للحريات العامة، في حين تعتبر هذه الحريات وعاء قانونيا لحقوق الإنسان.[3] ومن ثم يرى العديد من الفقهاء، أن الحريات العامة حقيقة قانونية ينظمها القانون الوضعي، أما حقوق الإنسان فترجع إلى مفهوم القانوني الطبيعي، فهي بمثابة قيم لها جذور تاريخية وفلسفية. فالأستاذ "ريفيرو" "Rivéro" - كما سبق بيانه – يرى أن مفهوم حقوق الإنسان يوجد خارج وفوق القانون الوضعي، لأن تلك الحقوق متصلة بالإنسان بحكم طبيعته البشرية، في حين أن الحريات العامة، هي حقوق تعترف بها السلطات العامة وتنظمها؛ فهي راجعة للقانون الوضعي ولا تنفصل عنه. إذ هي حقوق الإنسان انتقلت من القانون الطبيعي إلى القانون الوضعي لأن الدولة كرستها.[4]

---

(1) – حول حماية حقوق الإنسان في الإعلانات والاتفاقيات الدولية والإقليمية، أنظر، الراوي (جابر إبراهيم) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 79 وما بعدها.

(2) – وقد ذهب البعض إلى تعريفها بكونها "الحقوق التي تهدف إلى ضمان وحماية معنى الإنسانية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية". أنظر، الراوي (جابر إبراهيم) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، المرجع نفسه، ص 166.

(3) – نجم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، مرجع سابق، ص 18.

(4) – Rivéro (Jean) Les libertés publiques, op. cit. p. 16 – 17.

- **الجانب الثاني**: - من حيث الاستعمال – يستعمل مفهوم الحريات العامة – عادة – عندما يقع الحديث عنها في القانون الداخلي، عند دراستها في بلاد معينة، بينما تثار قضية حقوق الإنسان في المجتمع الدولي، وهو المصطلح المستعمل من طرف رجال السياسة وأهل الفكر، في حين يفضل رجال القانون – غالبا – استعمال الحريات العامة.

- **الجانب الثالث**: - من حيث المحتوى - سبق القول عن صعوبة الاتفاق على ضبط قائمة نهائية وثابتة لحقوق الإنسان، التي ما انفكت تزداد، وتتنوع نتيجة لتطور الأفكار والمجتمعات. حيث بعد ظهور حقوق الجيل الثاني[1] المتمثلة في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية (كالحق في الضمان الاجتماعي، وفي الرعاية الصحية، ورعاية الأسرة ...إلخ). وهي التي نشأت كرد فعل للثورة الصناعية، وكنتيجة للأفكار الاشتراكية..، ظهر ما يسمى بحقوق الجيل الثالث، أو "حقوق التضامن" (كالحق في البيئة... وغيره). التي أشرنا إليها. وبالموازاة مع ذلك، وفي ضوء التطورات التكنولوجية الجديدة، ومفهوم العولمة، ذهب البعض إلى طرح ما يسمى بحقوق الإنسان للجيل الرابع – كما سبق القول – مما يؤكد قابلية هذا المفهوم للاتساع والتطور المستمر في مضمونه، ليشمل مجالات شتى في حياة الإنسان، سواء باعتباره شخصا طبيعيا متمتعا بكرامته الإنسانية، أو بوصفه عضوا في المجتمع.

وعموما، فإن أساس التمييز بين الحريات العامة، وحقوق الإنسان، باعتبار الأولى من مشمولات القانون الوضعي، والثانية راجعة للقانون الطبيعي، قد أصبح أمرا متنازعا فيه، ذلك أن معظم حقوق الإنسان - كما يرى البعض -[2] قد أصبحت مكرسة في العصر الحاضر، بواسطة القانون الوضعي على الصعيد الداخلي، وبمقتضى المواثيق والإعلانات والمعاهدات الدولية، على الصعيد الدولي، والتي لها قوة ملزمة للأطراف الموقعة عليها. ومن ثم، فلم تعد حقوق الإنسان مجرد قيم أخلاقية ومثلا عليا، بل أصبحت واقعا ملموسا مكرسا، بعد أن تحولت معظم هذه الحقوق في غالبية الدول إلى حريات عامة منصوص عليها في التشريعات الوضعية نصا صريحا – وخاصة في صلب

---

(1) – حول مراحل المطالبة بمضمون حقوق الإنسان، راجع.

- Favoreu (Louis) et autres, Droit des libertés fondamentales, op.cit, P. 62 – 64.

(2) – أنظر، نجم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، مرجع سابق، ص 74.

- الأحمدي (عبد الله) حقوق الإنسان والحريات العامة، مرجع سابق، ص 27.

الدساتير – بما يجعل من الصعوبة التفرقة بين الفكرتين، تفرقة واضحة وحاسمة، في ظل هذا التطور.

المطلب الثاني

التمييز بين الحرية السياسية والحريات العامة - الفردية -

بالنظر إلى التقسيمات المتعددة والمختلفة للحريات العامة الفردية المشار إليها، ومع تباين وجهات النظر حول مدى اعتبار الحرية السياسة صورة من ذلك التقسيم من عدمه، نرى - كما يقرر البعض - أن كلا النوعين من الحريات يعمل في مجال معين، مغاير ومختلف عن الآخر، إلا أن ذلك لا ينفي وجود العلاقات الوطيدة بين النوعين وما لها من تكامل وارتباط وتساند، بحيث أضحى الوجود الفعلي لإحدى النوعين من الحريات يستلزم توفر وممارسة النوع الآخر منه.[1]

وتبعا لهذا السياق، فقد قسم هذا المطلب إلى فرعين، يتناول الأول منهما أوجه الاختلاف والمغايرة بين النوعين من الحريات، أما الفرع الثاني، فسيخصص لبيان أوجه الارتباط والاتفاق بينهما.

الفرع الأول

أوجه المغايرة والاختلاف بين

الحريات العامة "الفردية" والحرية السياسية

يمكن إجمال نقاط الاختلاف والمغايرة بين النوعين من الحريات بصفة موجزة في الأمور التالية:

أولا - من حيث الطبيعة: فالحرية السياسية لا تعد حرية بالمعنى الفني الدقيق، فهي لا تعدو أن تكون "حق المواطنين في المساهمة في حكم الدولة، وكذلك حقهم في أن يكونوا حكاما".[2] أو تلك التي تحكمها العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتتصف بنشاط سياسي.[3] وهذا على عكس المعنى الدقيق للحرية الفردية التي تعتبر لصيقة بشخصية

---

[1] – Hauriou (A) et Sfez (L), op.cit, p. 81 et s.

- البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 463 وما بعدها.

[2] – أنظر في هذا المعنى، هوريو (اندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج1، مرجع سابق، ص 167 – 196.

[3] – بيرم (عيسى) الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، مرجع سابق، ص 51.

الإنسان بحيث تمكنه من قيادة نفسه في الحياة الخاصة، وتسمح له بالمساهمة في الوسط الاجتماعي. أو على حد تعبير "أندريه هوريو" هي مختلف القرارات التي تبيح للأفراد تحقيق مصيرهم الشخصي بحرية وفعالية في إطار مجتمع منظم."[1]

ثانيا - من حيث الهدف: إن الاختلاف والمغايرة بين النوعين من الحريات يظهر أكثر وضوحا من حيث الهدف من كليهما، فإذا كانت الحرية الفردية هي حرية " غائية " أي أن غايتها في ذاتها، فإن الحرية السياسية هي حرية " حامية " بمعنى أنها وسيلة فاعلة لحماية الحرية الفردية في مختلف ميادينها.

ثالثا - من حيث النطاق: الحرية الفردية يتسع نطاقها لكي يتمتع بها كل إنسان بصرف النظر عن جنسيته أو مكان إقامته، وذلك على خلاف الحرية السياسية التي يقتصر التمتع بها على الوطنيين دون الأجانب.

رابعا: **من حيث شروط الممارسة ــ** لا شك أن ممارسة الحرية السياسية يتطلب توافر شروط معينة في الشخص الذي يريد حق استعمالها، مثل: شرط السن، والصلاحية الأدبية. ..الخ أما الحرية الفردية فلا يتطلب التمتع بها شروط خاصة، إذ يمكن أن تزاول في أي سن، وعلى الرغم من نقص الأهلية، كما لا يجوز حرمان الفرد منها حرمانا مطلقا.[2]

الفرع الثاني

أوجه التوافق والارتباط بين النوعين من الحريات

إنه بالرغم من وجود بعض الاختلافات بين الحرية السياسية والحرية الفردية، على النحو السابق بيانه، إلا أن ذلك لا ينفي وجود الارتباط الوثيق والعلاقات الوطيدة بين النوعين والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

أولا: إن كلا النوعين من الحريات كان عامل دفع قوي لتطور الفكر السياسي عبر التاريخ، ومصدر إيحاء وإلهام لمختلف الحركات الثورية والدستورية، والتي كان

---

[1] - هوريو (اندريه)، المرجع السابق، ص 167.

Voir , Rivero J. Les libertés publiques. OP. Cit. P. 14 "la liberté est un pouvoir d’autodétermination ; en vertu duquel l’homme choisit lui – même son comportement personnel "

[2] - بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 411 بالهامش.

هدفها ثنائيا يعمل بصفة عامة وفي الوقت نفسه لصالح الحرية السياسية، والحريات الفردية.[1]

ثانيا: إذا كانت الحرية في جوهرها هي مكنة أو قدرة الشخص على التصرف أو التقرير، فإن هذه الخاصية تنسحب على كلا النوعين، وبالتالي، فإذا كانت الحرية الفردية تعني القدرة أو الحرية على التقرير، فإن الحرية السياسية تعني سلطة التقرير.[2]

ثالثا: "إن تضامن كلا النوعين من الحريات، وحماية أحدهما للآخر، أضحى ضرورة عملية يقتضيه الاستقرار الاجتماعي في مفهومه الواسع، ومن ثم فإن خاصية التلازم والترابط العملي تجمع بين النوعين، فلا حرية فردية بدون حرية سياسية، ولا حرية سياسية بدون حرية فردية. إن المقصد من ممارسة الحرية السياسية، ومشاركة المواطنين في الحكم، سواء مباشرة أ بواسطة ممثلين ـــ كما يرى بعض الفقه ـــ[3] هو في جوهره يهدف إلى تأكيد حماية حقوقهم وحرياتهم من الاعتداء أو الإلغاء من جانب السلطة السياسية.

إلا أن ما يجب التأكيد عليه في هذا المجال، أن التمتع بكلا النوعين من الحريات لن يؤتي ثماره، وقيمته الحقيقية. ما لم يستند ـــ كما أشرنا سابقا ـــ إلى أرضية اقتصادية واجتماعية متوازنة، تمكن الفرد من التمتع بهما بصفة عملية وفعالة.

وإذا كانت قيمة الحرية الفردية على اختلاف أنواعها وميادينها تعتمد على الحرية السياسية، ومدى فعاليتها في المجتمع، إلا أن مفهوم هذه الأخيرة، وضبط محتـــــواها،

---

[1] - ففي انجلترا جاء التأكيد المشترك على الحرية السياسية والحريات الفردية في عريضة أو ملتمس الحقوق المؤرخة في 7 جوان 1628، وفي صك أو قانون الحقوق المؤرخ في 13 فيفري 1689. وفي الولايات المتحدة الأمريكية جاء هذا التأكيد في إعلان الحقوق لولاية فيرجينيا المؤرخ في 12 جوان 1776 م. وفي فرنسا جاء في إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789م بعد تعداده للحريات الفردية النص على أن: "كل المواطنين لهم الحق في أن يشتركوا شخصيا أو بواسطة ممثليهم في وضع القانون " المادة 6. لمزيد من التفصيل راجع الباب الثاني من هذه الدراسة. فرع إعلانات الحقوق.

[2] - راجع: هوريو (اندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق. ص168.

[3] - راجع، هوريو (أندريه) المرجع نفسه. ص 169.

- بيرم (عيسى) الحريات العامة وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 52 – 53.
- ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق ص 231 ـــ 232.

وتحديد نطاقها، قد اختلفت بشأنها الأنظمة السياسية، وذلك تبعا لاختلاف مذاهبها وأصولها الفكرية، كما سنبين ذلك بشيء من التفصيل في المبحث الموالي.

المبحث الثاني
تحديد مفهوم الحرية السياسية في الأنظمة السياسية المختلفة

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين رئيسيين، يتناول الأول منهما، ضبط مفهوم الحرية السياسية في الفكر السياسي الوضعي بشقيه، الليبرالي ــ الحر ــ وكذا الاشتراكي ــ الماركسي. أما المطلب الثاني، فسيخصص لضبط معناها وتحديد نطاقها في الفكر، والنظام السياسي الإسلامي.

المطلب الأول
ضبط مفهوم الحرية السياسية في الفكر السياسي الوضعي

نتناول هذا المطلب في فرعين متواليين، يخصص الأول منهما، لمفهوم الحرية السياسية في الفكر السياسي الليبرالي، أما الفرع الثاني فسيتضمن بحثها وضبط معناها في الفكر الاشتراكي – الماركسي -.

الفرع الأول
الحرية السياسية في الفكر السياسي الليبرالي

لئن اختلف الفقه حول تحديد وضبط مفهوم الحرية السياسية. إلا أنه يتفق على أنها الركيزة الجوهرية لقيام أفضل النظم السياسية. لذا فمهما تنوعت المفاهيم واختلفت، فإن الجوهر واحد، إذ ينصرف إلى تأمين قيام أفضل النظم الديمقراطية، المعبرة، بصفة فعلية وبدقة عن إرادة وضمير المجتمع السياسي، والتي توصل إليها الفكر البشري عبر مراحل تطوره.

لذلك ذهب بعض الفقه، إلى أن المقصود بالحرية السياسية هي: "الحكومة الدستورية" أي شكل الحكومة التي يكون فيها للشعب صوت مسموع، أو بعبارة أخرى: الحكومة الحرة " أو البلد الذي تحكمه حكومة نيابية، أي حكومة ديمقراطية.(1)

---

(1) - راجع في هذا المعنى. كشاكش (كريم يوسف) الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 65 ــ 68 والآراء الفقهية المشار إليها.

ـــ وذهب "اندريه هوريو" إلى أن الحرية السياسية تعني "حق المواطنين في المساهمة في حكم الدولة، وكذلك حقهم في أن يكونوا حكاما."[1]

وتبعا لهذا السياق، فإن الحرية السياسية يقصد بها حق الفرد في المشاركة في شؤون الحكم، أي المشاركة في السلطة، سواء بالاشتراك في تكوين الهيئات الحاكمة ــ عن طريق الانتخاب والترشيح ــ أو بالاشتراك معها في صنع القرارات ــ بالاستفتاء، وغيره من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة ــ وحق تكوين الأحزاب السياسية والانضمام إليها.[2]

وتأسيسا على ما تقدم، نستطيع القول، بأن الشعب يتمتع بحرية سياسية إذا كان يحكم نفسه بنفسه، فيختار حكامه بملء إرادته، ويساهم بشكل مباشر أو غير مباشر في مهمة الحكم بصفة عامة، وفي عمل القوانين بصفة خاصة ــ وإجمالا، فإن الحرية السياسية تتمثل في مساهمة المواطنين في الحكم، والإدارة، والعدالة.[3]

فمساهمة الشعب في الحكم، تتمثل في حق التصويت، وحق الترشيح، ومساهمتهم في الإدارة فتتمثل في تولي الوظائف العامة، وأما المساهمة في العدالة فتتجسد في إشراكهم في عضوية هيئة المحلفين، أو جلوسهم كقضاة في المحاكم، عندما تأخذ الدولة بنظام القضاء الشعبي.[4]

---

[1] - هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، مرجع سابق. ص 167 169. أو على رأي البعض "هي الحقوق التي تثبت للشخص باعتباره عضوا في جماعة سياسية معينة، والتي تبيح للأفراد المساهمة في تكوين الإرادة الجماعية، وتشمل حق الانتخاب، وحق الترشيح في الانتخابات، وحق إبداء الرأي في الاستفتاء، وحق التوظيف بالوظائف العامة في الدولة ".

لمزيد من التفصيل، راجع، الراوي (جابر إبراهيم) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 176.

[2] - البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق. ص465. هذا ويذكر المؤلف، بأن كثيرا من الكتاب، يدخلون حرية الرأي، والصحافة، والاجتماع في عداد الحريات السياسية بكونها وثيقة الصلة بها.

[3] - أنظر سميع (صالح حسن) الحرية السياسية، المرجع السابق. ص38.

[4] - راجع في هذا، فهمي (مصطفى أبو زيد) النظرية العامة للدولة في الديمقراطية الغربية، والديمقراطية الماركسية، والإسلام، منشأة المعارف ــ الإسكندرية 1985م. ص123 ــ 124.

ومن التحليل السابق، يرى البعض أن مصطلح الحرية السياسية يترادف في مضمونه، وفي مداه مع مصطلح الديمقراطية ـــ فالديمقراطية هي الحرية السياسية، والحرية السياسية هي الديمقراطية.[1]

وبالرجوع إلى مصطلح "الديمقراطية" نجدها ذات أصل إغريقي وهي كلمة مشتقة من لفظين يونانيين هما "DEMOS" الشعب، "KRATOS" سلطة، وبذلك يكون معنى الديمقراطية هو: سلطة الشعب، ولعل أفضل تعريف لها هو ما يعزى إلى أبراهام لنكولن، الرئيس الأمريكي الأسبق، بأنها حكم الشعب بالشعب وللشعب".[2]

وإذا كانت الديمقراطية، حسب التحديد السابق، تعني حكم الشعب، إلا أن ذلك لا يشمل إلا الشعب بمفهومه السياسي، أي المتمتع بالحقوق السياسية، والمعتبر فعلا، صاحب السلطة في الدولة، وهذا المفهوم أضيق نطاقا من الشعب كحقيقة اجتماعية أو بمدلوله الاجتماعي، والذي ينصرف معناه إلى جميع الأفراد الحاملين لجنسية الدولة مهما كان وضعهم الاجتماعي، بما في ذلك القصر، وناقصي الأهلية، ومن في حكمهم.[3]

وبالرغم من أن النظم السياسية في العصر الحديث، تتجه إلى توسيع قاعدتها الشعبية وتقريب المعنى السياسي للشعب من مفهومه الحقيقي أو الاجتماعي، تطبيقا لمبدأ تقرير حق الاقتراع العام، تحقيقا للديمقراطية الكاملة، إلا أن ذلك يبقى ـــ بدون شك -

---

[1] - راجع. سميع (صالح حسن) المرجع نفسه. ص 38، أيضا ميثاق الجمهورية العربية المتحدة الصادر بتاريخ 21 ماي 1962. الباب الخامس ـــ الخاص بالديمقراطية السليمة ـــ مشار إليه في ليله (محمد كامـــل) مرجع سابق. ص 549 ـــ 560، الناصر(خالد) حول مفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي سلسلـــة كتب المستقبل العربي رقم (4) مركز دراسات الوحدة العربية. ط2 القاهرة. 1984م ص 27 ـــ 28.

[2] - أنظر، رسلان (أنور احمد) الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، رسالة دكتوراه ـــ جامعة القاهرة. دار النهضة العربية 1971 م. ص33 أيضا. الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق. ص335. إبراهيم الخطيب (زكريا عبد المنعم) نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ـــ مطبعة السعادة، ميدان أحمد ماهر، مصر 1985 م. ص 244.

[3] - بدوي (ثروت) النظم السياسي، مرجع سابق. ص52. خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق. ص 413 ـــ 414.

غير شامل لكل الأفراد، والذين تتكون منهم الدولة، وبالتالي يكون معنى الديمقراطية كما يرى البعض، هو حكم الشعب السياسي من أجل الشعب بكامله.[1]

وإذا كانت النظم السياسية، قد اعتنقت في أول نشأتها المفهوم السياسي للديمقراطية متأثرة بذلك بمبادئ المذهب الفردي وما افرزه من حقوق وحريات في جانبه السياسي والاقتصادي، وما نتج عن ذلك من اختلال في البنى الاجتماعية، وذلك باتساع الهوة والفوارق بين الطبقات الاجتماعية - على النحو السابق بيانه - إلا أن الديمقراطية، ومنذ

---

[1] - خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق. ص 416. ونشير هنا إلى أن بعض الفقه يذهب إلى التمييز بين مصطلحين للديمقراطية، أحدهما كمذهب فلسفي، وهو الذي يرجع أصل السلطة إلى الإرادة العامة للامة، بحيث لا تكون هذه السلطة شرعية "Ligitime" "إلا إذا كانت وليدة إرادة الأمة. أما الديمقراطية كمفهوم مؤسسي، أي كنظام للحكم، فهي ذلك النظام الذي يستلهم روح المذهب الديمقراطي، ويجسده في أشكال وهياكل سياسية ودستورية، فيتحقق للامة حكم نفسها بنفسها. وينتهي هذا الاتجاه إلى القول بعدم التلازم بين المفهومين، فالمذهب الديمقراطي قد يوجد، ولكنه قد يفرز نظاما استبداديا لا تكفل فيه حقوق الأفراد وحرياتهم، ويعزى هذا الاتجاه إلى الفقيه الفرنسي " ليون دوجي" "Léon Duguit" ومن وافقه من رجال الفقه الدستوري الفرنسي.

راجـع، متولـي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق. ص 120 ـــ 121 بالهامش. واعتمد هذا الاتجاه في قوله هذا على بعض الشواهد التاريخية للنظم السياسية قديما وحديثا، والتي قامت على مبدأ سيادة الشعب، وانتهت فعلا إلى قيام الاستبداد وتبريره.

غير أن الرأي المتقدم، غير مسلم به، بل مردود عليه بعدة حجج نوجز بعضها فيما يلي:

1) ـــ إذا كان المذهب الديمقراطي يرجع اصل ومصدر السلطة إلى الأمة، فمعنى ذلك استعباد سيطرة الفرد أو الطائفة، وعليه فلا يعقل ـــ بعد هذا التحليل ـــ إنكار الحرية على أفراد الأمة وهم أساس ومصدر هذه السلطة.

2) ـــ إن المذهب الديمقراطي ما نشأ إلا لمحاربة الاستبداد، والطغيان، والسلطة المطلقة للحكام، وما كانت تقوم به من اعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم، وبالتالي فلا يعقل أن يقوم المذهب بنكران، ما كان يحارب من أجله.

3) ـــ إذا كان المذهب قد انتهى في بعض تطبيقاته إلى الاستبداد، فإن هذا لا يعبر عن حقيقته، فما هو إلا نتيجة لسوء التطبيق له، وفهم غير سليم لأصوله وغرضه، وانحرافا من جانب المطبقين لإشباع رغبات خاصة عن طريق استخدام مذهب ديمقراطي للوصول عملا إلى نظام غير ديمقراطي. ويخلص هذا الاتجاه إلى نفي أي خلاف أو فرق، بين المصطلحين، إذ الديمقراطية أساسا تقوم على احترام حقوق الأفراد وحرياتهم.

ـــ أنظر في هذا الاتجاه. ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 752 ـــ 753

ـــ خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق. ص 424 ـــ 425.

بداية القرن العشرين، وما صاحبه من تغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية، قد اتجهت اتجاها اجتماعيا، وذلك بتقريرها مجموعة من الحقوق الجديدة عرفت باسم "الحقوق الاجتماعية" اتسع نطاقها خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، مما أدى إلى ظهور ما اصطلح على تسميته "الديمقراطية الاجتماعية" أو "المفهوم الاجتماعي للديمقراطية" وأضحى الربط والجمع بين المفهومين أمرا متلازما، ويرمز إلى المعنى الصحيح والسليم للديمقراطية الحقيقية.[1]

وإذا كان هذا المسلك قد اصبح يمثل الاتجاه العام والمستقر لدى فقه القانون العام، إلا أن الدول تتفاوت فيما بينها في درجات الأخذ به تبعا لمدى تأثرها به من ناحية، واتساقا مع مذهبها الفكري ، والفلسفة السياسية والاقتصادية السائدة في المجتمع[2] كما سنفصل ذلك لاحقا خلال هذه الدراسة.

الفرع الثاني

الحرية السياسية في الفكر الاشتراكي ــ الماركسي

يتخذ معتنقو الفكر الاشتراكي ــ الماركسي موقفا متصلبا ومتطرفا تجاه الديمقراطية الغربية "التقليدية" ويصفونها بالشكلية، وذلك نظرا لاهتمامها بالناحية السياسية

---

(1) - راجع ، ليله (محمد كامل) مرجع سابق. ص 760 ــ 769.

(2) – لمزيد من التفصيل، أنظر، خليل (محسن) مرجع سابق. ص 426 ــ 427 ، أيضا. إبراهيم الخطيب (زكريا عبد المنعم) مرجع سابق. ص429 ، 251 ، العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق.ص37. ومن الأهمية بمكان أن نشير هنا ، أنه باستثناء الدول المعتنقة للمذهب الاشتراكي ــ الماركسي، فإن الديمقراطية الاجتماعية يتم تحقيقها في إطار الاعتراف بحق الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، بإحدى هاتين الوسيلتيــن:

- الوسيلة الأولى: وهي تنشأ داخليا بواسطة الرخاء الذي يسود المجتمع، بحيث يكفل فرصا متكافئة للجميع ناتجة من وفرة الإمكانيات. وبالتالي فإن الديمقراطية الاجتماعية ستتحقق تلقائيا، وبدون حاجة إلى تدخل الدولة، وهذا ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية.

- الوسيلة الثانية: وتتم بواسطة تدخل الدولة وذلك: Démocratie par l’action du pouvoir وذلل بطريقين:

الأول: إما عن طريق إصدار تشريعات وقرارات تهدف إلى تحسين أحوال الطبقات العمالية ورفع مستواها، وتقرير بعض الضمانات لحمايتها من الرأسماليين، وفرض الضرائب التصاعدية.

الثاني: وإما باشراك الشعب في إدارة الشؤون الاقتصادية، وإشراك العمال في إدارة المشروعات. وتأخذ الدول الغربية بأحد هذين الطريقين أو بكليهما كقاعدة عامة وهو الأعم الأغلب. كإنجلترا، فرنسا، وألمانيا، إيطاليا، السويد، والنرويج، ....الخ

لمزيد من التفصيل، أنظر. العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة مرجع سابق. ص46 ــ47.

وإغفالها ما هو أهم من ذلك بالنسبة للأفراد وهي النواحي الاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذي يؤدي بالضرورة – كما يقولون - إلى صورية جميع هذه الحقوق والحريات المقررة. حيث تصبح كما أشرنا سابقا ــ مجرد سرابا مضللا، وخدعة مزيفة مفرغة من أية قيمة حقيقية، لأنه لن يتمكن من ممارستها فعليا، إلا لمن لديهم المقدرة المادية.[1]

فعلى رأي الماركسيين، فلا قيمة لحرية التنقل لمن لا يستطيع شراء بطاقة القطار، أو لا يملك ثمن شراء سيارة. وما قيمة حرية العمل لمريض أقعده المرض، أو عاطلا لا يجد عملا؟ وما قيمة حرية الصحافة، إذا كانت الصحف الكبرى ودور النشر، تحت سيطرة أصحاب الأموال؟. وما قيمة حرية الترشيح إذا لم يكن للفرد المال اللازم، والوقت الكافي للقيام بالدعاية الانتخابية، ومنافسة المترشحين الرأسماليين؟[2] وما دام الأمر كذلك، فإن الانتخابات في المجتمع الرأسمالي غير معبرة عن حقيقة الرأي العام لأن الطبقة الرأسمالية عن طريق الصحافة ووسائل الضغط والإكراه تتحكم فيه، مما يمكنها من توجيه نتيجة الانتخابات لفائدتها.[3]

إن هذه الديمقراطية الغربية ــ كما يرى الماركسيون ــ ما هي إلا سلاح مقنن، ما وجدت إلا لحماية نظام اجتماعي معين تسود فيه طبقة البرجوازيين على الطبقات العاملة بمقتضى ما لها من سيطرة اقتصادية نتيجة ملكيتها الخاصة لوسائل الإنتاج. وبناء على ذلك، فإن الديمقراطية الحقيقية ــ لدى الفقه الماركسي ــ لا تكون في تمتع الشعب بسلطته السياسية، ولكن في سيطرته على السلطة الاقتصادية. بحيث لا تكون حكرا على طبقة من الطبقات، أو فئة قليلة من أفراد المجتمع. وحتى يتحقق ذلك فلا بد من إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. لذا فإن الديمقراطية في جوهرها، هي ديمقراطية اجتماعية واقتصادية تقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وما الوجه السياسي لها إلا انعكاسا للوضع الاقتصادي.[4]

---

[1] - راجع ما كتبناه عن الحرية بشكل عام في الفكر الماركسي ص 34 وما بعدها. وانظر بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 230.

- متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق ص 381 ــ 383.

[2]، [3] - راجع في هذا المعنى. بدوي (ثروت) النظم السياسية، المرجع نفسه، ص 230 - 231.

[4] - عصفور (محمد) الحرية بين الفكر الديمقراطي والاشتراكي. مرجع سابق. ص 215.

- العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة مرجع سابق. ص39 و53.

والخلاصة، فإن الفقه السياسي الماركسي يميز بين نوعين من الديمقراطية، متخذا من الملكية الفردية لوسائل الإنتاج معيارا للتمييز وأساسا للتقسيم.

النوع الأول: هي الديمقراطية "البرجوازية" أو "السياسية" والتي يصفها بأنها شكلية، ولا تمثل إلا صورة الاستبداد متجسدة في دكتاتورية الأقلية المالكة للثروة والسلطة معا، ضد الأغلبية الساحقة والمعدومة.[1]

النوع الثاني: الديمقراطية الاشتراكية ــ الماركسية، والتي يصفها بأنها ديمقراطية حقيقية أو فعلية، وذلك نظرا لانعدام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، مما ينتج عنه وضعا اقتصاديا واجتماعيا جديدا يتساوى الأفراد في ظله، ويمتلكون قدرات حقيقة تمكنهم من التمتع حقيقة بالديمقراطية، تمتعا فعليا.

إلا أن هذا الوضع الجديد، والذي تسوده الديمقراطية الحقيقة أو الفعلية، وتتحقق فيه الحقوق والحريات الكاملة للأفراد لن يتحقق إلا عند بلوغ مرحلة الشيوعية الكاملة.[2] وهذا لن يتم إلا بعد المرور حتما بمرحلة مؤقتة أو انتقالية، تسمى "بدكتاتورية البروليتاريا"، ورغم أنها تتسم بالقسر والإكراه للقضاء على بقايا النظام الرأسمالي إلا أنها تمثل ديمقراطية الأغلبية. إذ الحكم فيها للأكثرية ولصالحها بعد أن كان للأقلية ولفائدتها.[3]

والواقع أن تطرف الفكر الماركسي، على هذا النحو، ما هو إلا رد فعل مضاد لتطرف آخر اتسم به الفكر الوضعي التحرري في فترة ازدهار المذهب الفردي وانتشاره، وبالتالي فإن مآخذه على الديمقراطية التقليدية "التحررية" خاصة في النواحي الاقتصادية والاجتماعية قد أصابت كبد الحقيقة.[4] غير أنه منذ بداية التخلي عن المبدأ الفردي، وتطور الديمقراطية الغربية نحو الاهتمام بحقوق الأفراد الاجتماعية والاقتصادية وتهيئتها

---

[1] - انظر، سميع (صالح حسن) الحرية السياسية، مرجع سابق. ص 45 ــ 46.

[2] - راجع في هذا المعنى، العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق. 45 ــ 55.

[3] - متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق ص 407.

[4] - راجع في هذا المعنى، عطية (نعيم) في النظرية العامة للحريات الفردية، مرجع سابق ص 301 ــ 302 ــ متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق ص 385 ــ 386. ليله (محمد كامل) مرجع سابق ص 644.

للوسائل الناجعة لتمكينهم من الاستفادة بها عمليا فقدت، في الواقع، هذه المآخذ والانتقادات كثيرا من قيمتها الحقيقية.[1]

ونشير أخيرا، إلى أن النظم السياسية المختلفة، ذات النزعة الماركسية لم تساير الفكر الماركسي فيما يخص إلغاء الحريات العامة والانتخابات في المرحلة الانتقالية، بل أخضعتها لتنظيم دقيق في دساتيرها. غير أن نظام الحزب الواحد في معظم تلك البلدان، قد افقدها جانبا كبيرا من معناها الحقيقي، خلافا لما هو عليه الحال في الديمقراطية الغربية.[2] وهكذا عجزت نظم الاشتراكية ــ الماركسية عن تحقيق وتوفير المعنى الحقيقي للحرية ــ بمعناها الإنساني والشامل ــ وذلك تمسكا بالحرية الاقتصادية، كما فشلت نظم الديمقراطية الغربية عن تحقيقها في شمولها وتوازنها تعلقا بالحرية السياسية. والحقيقة كما أشرنا سابقا، أن الحرية الحقة لن تتحقق، ولن تؤتى ثمارها، إلا باحتواء المعنى السياسي والقانوني إلى جانب المعنى الاقتصادي والاجتماعي لها.[3]

المطلب الثاني

الحرية السياسية في الفكر والنظام السياسي الإسلامي

الحرية السياسية في الإسلام، تعني أن يكون للأفراد حق المشاركة في سلطات الحكم، إنشاء، وإدارة، وتوجيها وتنفيذا، وكل ما يتعلق بأمور الدولة وشؤونها.

ومؤدى ذلك، أن يكون لكل فرد في المجتمع، متمتع بالأهلية الشرعية، حق اختيار السلطات التي تحكمه ومراقبتها، ونقدها وتقويمها، ومعارضتها وعزلها إذا توفرت الشروط الشرعية لذلك.[4]

كما تعني عند البعض: "أن يكون الشعب هو صاحب الحق والكلمة العليا في شؤون الحكم، وذلك بمشاركته، سواء بطريق مباشر أو عن طريق ممثليه، في اختيار الحاكم، وفي مراقبته ومحاسبته على أعماله، وكذلك في عزله إذا حاد عن الطريق المستقيم، أو

---

[1] - راجع فيما يتعلق بتدخل الدولة في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي ص 23 سابقا.

[2] - بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق ص 231 ــ 232.

[3] - وهي المعادلة الصعبة. والتي على أساس تحقيقها نظريا وتجسيدها عمليا، نتخذها معيارا للمفاضلة بين الأنظمة السياسية الحديثة.

[4] - راجع في هذا المعنى، سعيد (صبحى عبده) الإسلام وحقوق الإنسان، دار النهضة العربية القاهرة. 1994 ص 181 ــ 183.

خالف ما فوضته الأمة فيه.[1] وذلك استنادا إلى قوله تعالى: "**وأمرهم شورى بينهم**"[2] وقوله تعالى: "**وشاورهم في الأمر**".[3]

لهذا ذهب جانب من الفقه إلى أن مصطلح الشورى، في النظام السياسي الإسلامي، هو المصطلح المقابل للديمقراطية أو الحرية السياسية، أو الحكم الدستوري، في النظام السياسي الوضعي. ومع هذا التعميم ــ كما يرى هؤلاء ــ فإن لمضمون مبدأ الشورى، مقوماته وخصائصه الذاتية التي تميزه عن مصطلح الديمقراطية من عدة جوانب لا سيما من حيث الأساس والمصدر، وكذا المضمون والمقاصد الشرعية.[4]... الخ. على النحو الذي سنفصل فيه القول فيما بعد.

---

[1] - أنظر، العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة. مرجع سابق ص 216 ــ 217
ــ الفنجري (أحمد شوقي) الحرية السياسية في الإسلام. مرجع سابق. 217 ــ 218.
ــ وافي (علي عبد الواحد) الحرية في الإسلام. مرجع سابق. ص 91 وما بعدها.
ــ الصعيدي (عبد المتعال) حرية الفكر في الإسلام. دار المعارف، القاهرة 2001. ص 34 ــ 35.

[2] - سورة الشورى. آية 35.

[3] - سورة آل عمران. آية 159 .

[4] - لمزيد من التفصيل حول مصطلحي الشورى والديمقراطية. راجع ــ سميع (صالح حسن) الحرية السياسية، مرجع سابق. ص49.
- حامد (محمد بشير) الشرعية السياسية وممارسة السلطة ــ دراسة التجربة السودانية المعاصرة، المستقبل العربي عدد. 94 ديسمبر 1986 مجلة شهرية يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ص 51 (إبراهيم الخطيب)، (زكريا عبد المنعم) مرجع سابق. ص 379 خاصة ص 415 ــ 417.
ــ وانظر، الشاوي (توفيق محمد) الذي يرى أنه بالإضافة إلى الفروق الجوهرية بين الديمقراطية والشورى " إلا أن الشورى كنظرية أكمل وأشمل من الديمقراطية، فهي ليست فقط نظرية سياسية، أو قاعدة لدستور الحكم، بل هي الأساس الشرعي لنظام المجتمع الذي يلتزم بحقوق الإنسان، وسلطان الأمة، والتضامن الاجتماعي،. .." المرجع السابق. ص11، 12، 19
ــ وراجع قول من ذهب إلى حد التسوية فيما بين كل من الديمقراطية والشورى في الإسلام على أساس الحجج التالية: ــ
1 ــ إن الشورى تشمل جميع نواحي الحياتين العامة والخاصة، سواء في مجال نظام الحكم ــ سياسيا ــ أو في غيره من المجالات الأخرى، اجتماعيا واقتصاديا، المتعلقة بأمور المسلمين.
2 ــ إن الشورى لا تقتصر إسلاميا على السؤال أو طلب النصيحة، بل تشمل فضلا عن ذلك المشاركة في صناعة القرار السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي وتنفيذه.
3 ــ إن مفهوم الشورى مساو للديمقراطية وما تحويه من تعددية وتطبيق للعدالة الاجتماعية، وذلك هو المفهوم الصحيح للشورى في الإسلام كمبدأ أساسي للحاكمية ــ وللحكم الإسلامي. =

وتأسيسا على ما تقدم، فإننا سنتناول هذا المطلب في فرعين رئيسيين وذلك على النحو التالي.

الفرع الأول: في تحديد معنى الشورى

الفرع الثاني: في الفروق الجوهرية بين الشورى والديمقراطية

الفرع الأول
في تحديد معنى الشورى

أولا - المعنى اللغوي:

جاء في لسان العرب: أن الشورى، والمشاورة، والمشورة، مصادر للفعل "شاور" فنقول:

ـــ شار العسل: إذا استخرجه من الخلية.

ـــ وشار الشيء: إذا عرضه ليبدي ما فيه من محاسن.

ـــ وشاورته في الأمر: إذا طلبت رأيه، واستخرجت ما عنده وأظهرته.

ـــ وأشار عليه " بكذا " نصحه وأبدى له رأيه في أمر ليفعله، مبينا له ما فيه من صواب.

ـــ واشتور القوم: شاور بعضهم بعضا، وتبادلوا الرأي

ـــ وتشاوروا: تداولوا الآراء ليخرجوا الصواب، أو الأصوب منها.

=

4 ـــ إن أهل الشورى يتم اختيارهم بالطريق الديمقراطي. والشورى هي السبيل والأسلوب الأمثل المتعين الاتباع لتحقيق أهداف الديمقراطية. أنظر برغوثي (اياد) الديمقراطية والتعددية في فكر وسلوك الإسلاميين الفلسطينيين. مجلة السياسة الدولية. عدد 117 جويلية 1994. جامعة النجاح الوطنية، نابلس. ص 78 ـــ 83 ومع وجاهة هذا الرأي إلا أن الفروق بين الديمقراطية كنظام وضعي، والشورى في الإسلام، أمر مسلم به ومجمع عليه من قبل غالبية الفقهاء المعاصرين. كما سنبين ذلك تفصيلا فيما بعد.

ـــ انظر في ذلك: عفيفي (مصطفى محمود) الديمقراطية السياسية بين الواقع والطموحات المستقبلية، مجلة الحقوق. عدد 2 لسنة 23، مجلة فصلية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي ـــ الكويت يونيو 1999، ص 157 ـــ 163.

وعموما، فإن أصل الشورى، أو المشاورة هو استخراج وإظهار حقيقة أمر من الأمور، بعد طرحه وعرضه على أصحاب الرأي بهدف معرفة حقيقية.[1]

ثانيا: المعنى الاصطلاحي

عرفت الشورى في الفقه السياسي الإسلامي عدة تعاريف تكاد تكون متقاربة، وإن اختلفت عن بعضها ضيقا واتساعا، وذلك تبعا لتباين الرؤى ـــ سلفا وخلفا ـــ حول تفصيل كيفية تنظيمها، وتحديد نطاقها، وشروط ضمان ممارستها. ..الخ.

وفيما يلي استعراض أهم هذه التعريفات:

أ ـــ تعريفات السلف

عرف علماء السلف "الشورى" عدة تعريفات وهذه بعضها ـــ

1. عرف ابن العربي، الشورى بأنها. "عرض الأمر على الخيرة حتى يعلم المراد منه"[2].
2. وقال الراغب الأصفهاني، "المشورة" هي: "استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض."[3]
3. وقال بعض العلماء هي "الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه، ويستخرج ما عنده".[4]

وواضح من هذه التعريفات أنها جاءت مستنبطة من المعاني اللغوية للشورى والمذكورة سابقا، لذلك، فرغم اختلاف صياغتها، إلا أنها تكاد تكون متوافقة من حيث الجوهر والمضمون.

---

[1] - لمزيد من التفصيل حول المعنى اللغوي للشورى، راجع ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق مجلد 4. ص 434.

[2] - ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري) أحكام القرآن. ج4، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ص 1668.

[3] - الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين محمود) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج25، ص 46.

[4] - للمزيد من التفصيل، راجع الخالدي (محمود عبد المجيد) قواعد نظام الحكم في الإسلام. ط1. مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع الجزائر 1991 م. ص 141 ـــ 142 .

ب ــ التعريفات المعاصرة

عرفت "الشورى" في الفقه السياسي الحديث عدة تعريفات، سنقتصر على ذكر أهمها، على أن نذيل ذلك بتعريفنا الخاص لها، حسب ما نراه مناسبا ومتماشيا مع التطورات الحديثة، ومنسجما، وتعقد الحياة السياسية المعاصرة.

عرف أحد المعاصرين الشورى بأنها "استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق."[1]

غير أن هذا التعريف، قد انتقد من طرف البعض على أساس، أنه لا يصدق إلا على نوعية خاصة من الشورى وهي "الشورى الفنية" مع أن الشورى كنظام للحكم هي أعم وأوسع من هذا التعريف، فالرسول صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدون من بعده كانوا يستشيرون عامة الناس في الأمور المتعلقة بهم، كما يستشيرون كبار القوم الذين يمثلون جماعتهم في أمور أخرى، كما كانوا يستشيرون أهل الرأي والخبرة في بعض المسائل الخاصة.

وانتهى صاحب هذا الاعتراض والتوجيه إلى أن مفهوم الشورى هي "استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها."[2]

وعناصر هذا التعريف حسب هذا الرأي تتحدد في الأمور التالية:

أولا: حق الأمة في أخذ رأيها في اختيار الحاكم الذي ترتضيه، وأخذ رأيها في كل الأمور الهامة.

ثانيا: حقها في أن تحكم نفسها وفقا لإرادتها، ومن أجل مصلحتها.

ثالثا: حق الأمة في الرقابة والمعارضة، والنقد والتقويم.[3]

إلا أن التعريف المتقدم، لم يسلم هو أيضا، من الاعتراض إذ اتهمه البعض بالقصور والمحدودية، بحيث حصر الشورى وقصرها على المسائل الهامة المتعلقة بشؤون الجماعة، مع أنها اشمل و أوسع من ذلك بكثير. وبالتالي فإن المفهوم الشرعي للشورى ــ حسب هذا

---

[1] - عبد الخالق (عبد الرحمن) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي. الدار السلفية، الكويت 1975 ص 14.

[2]، [3] - أنظر، الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية المرجع السابق ص. 4

الرأي ـــ هو: "عرض أمر من الأمور على الأمة أو من ينوب عنها من ممثلي الأمة أو المجتهدين أو أصحاب الخبرة والتخصص، لإبداء الرأي فيه للاسترشاد به في صنع القرار السياسي والاجتماعي والإداري الذي يهم الأمة في إطار الشريعة الإسلامية".[1]

والملاحظ على التعريفات السابقة وغيرها[2]، والتي تدور حول المعنى المتقدم، أنها، بوجه عام، قد استندت في صياغتها إلى السوابق التاريخية لتطبيق عملية الشورى في عهدي الرسالة والخلافة الراشدة، حيث كان يتم عرض الأمور، مهما كان نوعها، والتي لا يحكمها الوحي بنصوص قاطعة من كتاب أو سنة، على ذوي الرأي والخبرة والاختصاص من أفراد الأمة لاستجلاء المصلحة المقصودة شرعا وإقرارها.

وإذا كانت الحياة السياسية والدستورية في عصر الخلافة الراشدة، تتسم بالبساطة وقلة التعقيد، فإن التطورات المستجدة، وتعقد الحياة السياسية المعاصرة، بما تزخر به من تشابك للعلاقات وتنوعها، وتنازع المصالح واختلافها، وما تتصف به من صراعات متنوعة، يستوجب وضع تعريف للشورى يتناسب ويتماشى مع هذه التطورات ويستوعب تلك التعقيدات، ويحتوي على كل ما تستلزمه ممارسة عملية الشورى من ضمانات، حتى لا تفقد الشورى فعاليتها، وتفرغ من محتواها، فتغدو جسدا بلا روح، أو شكلا بلا مضمون.

ومع اخذ كل هذه الاعتبارات والمحاذير في الحسبان، فإنه يمكننا أن نعرف الشورى بأنها " تشاور الأمة فيما بينها، أو عن طريق نوابها الشرعيين، للاهتداء إلى أفضل قرار لحكم نفسها وتقرير مصيرها في إ طار قواعد الشريعة ومبادئها العامة، وفي ظل ضمانات قانونية، وواقعية محددة وفعالة ".[3]

---

[1] - راجع رسلان (أحمد عبد الفتاح) الشورى في الإسلام والفكر السياسي المعاصر. رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر 1983، ص 11.

[2] - انظر تعريفات معاصرة للشورى، تدور حول هذا المعنى. الخالدي (محمود عبد المجيد) قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق ص 142. حيث عرفها بأنها " اجتماع الناس على استخلاص الصواب، بطرح جملة آراء في مسألة لكي يهتدوا إلى قرار". أيضا أبو الحسن (صديق عبد العظيم) حيث عرفها بأنها "طلب المشورة وتبادل الآراء، واستعراض وجهات النظر التي يبديها المتشاورون في قضية ما، أو ما ترجح صوابه حتى يتوصل للرأي الأصوب، راجع هذا الرأي في الشورى الإسلامية والديمقراطية المعاصرة مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. السنة. 9. عدد 22، 1994، مجلة تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت. ص 43.

[3] - راجع في مثل هذا المعنى سميع (صالح حسن) الحرية السياسية مرجع سابق ص 52.

إن هذا التعريف، في اعتقادنا، يضمن للامة التمتع بالحقوق التالية:

أولا: حق الأمة في إنشاء السلطة التي تحكمها وفقا لإرادتها، ومن أجل تحقيق مصلحتها المقصودة شرعا.

- ابراهيم الخطيب (زكريا منعم) مرجع سابق ص 18، الشاوي (محمد توفيق) مرجع سابق. ص 101، 102 وانظر تعريفه للشورى بالمعنى الضيق الدستوري حيث يرى أنها " الوسيلة التي فرضتـــها الشريعـــة =

= لصدور قرار من الجماعة ملزم لها ولأفرادها وحكامها." و" هي شورى الجماعة أو الشورى الجماعية التي تضمن مشاركة أفراد الجماعة والهيئات المكونة لها في صنع القرارات المعبرة عن إرادتها وسلطانها في تقرير مصيرها، والتصرف في شؤونها العامة عن طريق الحوار الحر، ومناقشة الآراء من أجل اختيار أفضلها ــ أي أقربها ــ لهدي الإسلام وشريعته وعدالته".

ويرى صاحب هذا الرأي أن العناصر الأساسية لعملية الشورى، حسب التعريف المتقدم تنحصر في الأمور الآتية:

1 ــ مشاركة أفراد الجماعة عامتها وخاصتها ــ أو ممثلوها ــ بالرأي في كل قرار يتعلق بشؤونها العامة: حرصا على تضامن الجماعة.

2 ــ حرية الرأي لأفراد الجماعة سواء منهم العامة والخاصة، وحقهم في مناقشة الآراء جميعا بكامل حريتهم قبل اختيار القرار الذي ينفذ، ويلتزم به الجميع باعتباره قرار الجماعة أو الأمة.

3 ــ هدف الحوار هو تمكين الجماعة والأفراد من الموازنة بين الآراء المختلفة، موازنة موضوعية من حيث صلاحية كل منها وعدالته.

4 ــ المفاضلة بين الآراء المختلفة تكون على أساس موضوعي، هو مدى صلاحية كل منها، ومقياس الصلاحية في الإسلام هو تعبير كل منها عن مبادئ الإسلام وهديه وأصول شريعته، ويكون اختيار الرأي أو ترجيحه بعد الحوار الحر والمداولة الصحيحة حول قيمته الذاتية، ومدى توافقه مع مقاصد الشريعة وأصولها ومبادئها.

5 ــ القرار يكون صادرا عن الجماعة إذا حاز إجماعها أو على الأقل إجماع جمهورها (أي الأغلبية).

- راجع الشاوي (محمد توفيق) الشورى والاستشارة، المرجع السابق ص 80 ــ83

هذا ويرى صاحب هذا الاتجاه، أن هذا النوع من الشورى الملزمة يختلف عن الاستشارة أو المشورة الاختيارية ــ كالمشورة العلمية، أو الفتوى الفقهية. .. الخ. المرجع نفسه ص 101 ــ 106

ويرى د/ الخالدي (محمود) أن المشورة هي أخذ الرأي الملزم، ولذا فهي أخص من الشورى والتي يعتبرها شاملة لكل صور التشاور سواء أسفر عن قرار ملزم أم رأي اختياري، كما أن المشورة لكي تكون ملزمة يجب ألا تكون مقترنة بأل، أو بالإضافة. لأنها في هذه الحالة تكون اسم جنس تدل على العموم.

لمزيد من التفصيل، راجع الخالدي (محمود عبد المجيد) قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق ص 173 ــ 176.

وحول حكم الشورى بين الوجوب والاستحباب ابتداء، وبين حكم نتيجتها من حيث الإلزام والإعلام انتهاء، والذي التبس على كثير من الفقهاء المحدثين وأثار جدلا حادا بينهم. أنظر، تفصيل كل ذلك: الفصل الثاني من الباب الثاني من القسم الأول من هذه الدراسة.

ثانيا: حق الأمة في الرقابة على السلطة ونقدها وتقويمها، ومعارضتها، عند خروجها على قواعد الشرعية التي تؤمن بها الجماعة.

ثالثا: حق الأمة وتمكنها من تغيير السلطة واستبدالها وتداولها بالطرق السلمية، عند توفر الأسباب الشرعية والقانونية لذلك.

رابعا: حق الأمة في تمتعها من توفر ضمانات قانونية وواقعية تمكنها من ممارسة حقوقها بصفة حقيقية وفعالة.

وسيأتي تفصيل كل ذلك في المباحث القادمة من هذه الدراسة.

الفرع الثاني

الفروق الجوهرية بين الشورى والديمقراطية

يجمع أغلب المعاصرين من رجال الفقه السياسي الإسلامي، أن بين نظامي الشورى والديمقراطية المعاصرة أوجه اتفاق ونقاط التقاء لا يمكن إنكارها، إلا أن ذلك لا ينبغي، كما يرون ــ وبحق ــ أن يحجب عنا أوجه الفوارق والاختلافات الجوهرية بينهما. فلكلا النظامين خصوصياته الذاتية، والتي تميزه عن النظام الآخر، ويمكننا إيجاز أوجه الفوارق والاختلاف بينهما في الأمور الآتية.[1]

الأمر الأول: اختلاف الأساس الفكري وتبريره لكل من الديمقراطية والشورى

يستند مفهوم الديمقراطية في سياقه الحضاري إلى أساس فلسفي وضعي تجسد في فكرة مفترضة عرفت في التاريخ السياسي الوضعي باسم "نظرية العقد الاجتماعي". هذه الفكرة بنيت على تصور تجريدي خيالي ليس له أي أساس واقعي لا من حيث الزمان ولا من حيث المكان، الأمر الذي جعلها محل هجوم عنيف وانتقادات كثيرة متواصلة، مما أدى إلى عزوف الكثير من أنصارها عن التمسك بها، والتجائهم إلى حجج عملية واعتبارات واقعية. يبررون به المبدأ الديمقراطي.[2]

---

[1] - حول أوجه الخلاف والاتفاق بين الشورى والديمقراطية. انظر، الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية مرجع سابق. ص 423 ــ 425
- الجوهري (محمد الجوهري) مرجع سابق. ص 113 ــ 119

[2] - لمزيد من التفصيل حول الأساس الفلسفي والمبررات العملية للمبدأ الديمقراطي، راجع، ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق ص 770 وما بعدها، وانظر، بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 141 ــ 142. أيضا هوريو (اندريه) مرجع سابق، ص 128 ــ 129.

أما مفهوم الشورى، في النظام الإسلامي، فإن مصدرها وأساسها هو الوحي الإلهي. إذ هي مقررة في القرآن الكريم وفي السنة الشريفة بنصوص قاطعة، وتجسدت واقعيا في فكرة حقيقية ثابتة زمانا ومكانا في عهدي النبوة والخلافة الراشدة، في صورة ما يعرف في الفقه الإسلامي "بعقد البيعة" والذي يرتب حقوقا والتزامات محددة بين كل من الحاكم والمحكوم، كما سنبين ذلك تفصيلا فيما بعد[1]. وتأسيسا على ذلك فإن تقرير نظام الشورى في الإسلام، لم يكن نتيجة فكر أهل الإسلام ولا خاصية من خصائص تفكيرهم، وإنما هو نظام رباني اختص الله به عباده المؤمنين وجعله صفة من صفاتهم المميزة لهم رأفة ورحمة بهم، قال تعالى "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون" ولقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما أنزلت آية "... **وشاورهم في الأمر...**" قال: "أما أن الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها الله رحمة لأمتي".

وبناء على ما تقدم، فإن الشورى ــ على خلاف الديمقراطية ــ ليست بالمذهب السياسي الذي تختلف وتتغير أصوله ومبادئه وصياغته، بحسب فكر الشعوب والأمم وتباين

---

[1] - أنظر في تعريف "عقد البيعة" الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق ص 104 ــ105 والذي عرفه بأنه "عهد بين الأمة والحاكم" على الحكم بالشرع وطاعتهم له" وهو "حق الأمة في إمضاء عقد الخلافة ". وأنظر في أساسه الشرعي المرجع نفسه. ص106 ــ 108.

ولمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع. راجع.

دبوس (صلاح الدين) الخليفة توليته وعزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية. مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية. د.ت. ص 122 وما بعدها.

ــ الصعيدي (حازم عبد المتعال) مرجع سابق ص 170 ــ 171. حيث يقول: " فإن البيعة الإسلامية هي عقد بين الأمة وبين الحاكم (الإمام أو الخليفة، او رئيس الدولة) يرتب على كل من الطرفين التزاما للآخر، ويعطيه حقا له عليه".

ــ السنهوري (عبد الرزاق) الخلافة ــ رسالة دكتوراه ــ بالفرنسية ــ باريس 1926 ص 95. حيث يقول عن طبيعة عقد البيعة – أي الانتخاب – أنه "عقد حقيقي بين الخليفة وبين الأمة مبني على الرضا، غرضه إعطاء الخليفة المنتخب الولاية العامة وهذا يعني أن عقد البيعة هو المصدر الذي يستمد منه سلطته" راجع السنهوري (عبد الرزاق أحمد) فقه الخلافة، ترجمة وتحقيق الدكتورين. توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 128.

ــ وحول الفوارق بين نظرية العقد الاجتماعي، وعقد البيعة الإسلامية، انظر، الصعيدي. نفس المرجع. ص 179 ــ 180

ــ راجع أيضا. لاغا (محمد علي) الشورى والديمقراطية. بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1984، ص 137 وما بعدها.

فلسفاتها ومعتقداتها، وإنما هي صياغة إلهية ثابتة لا تختلف مبادئها، بحسب فكر الشعوب، والدول الإسلامية، وإن تباينت طرق وأشكال ووسائل ممارستها. كما أنها فريضة دينية واجبة، على الحاكم والمحكوم، يؤثم تاركها، ويفقد الحاكم شرعية حكمه بدونها، بل يوجب عزله واستبداله، إذ الشورى "من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، وهذا مما لا خلاف فيه".[1]

وهذا على خلاف الديمقراطية التي يمكن الانقلاب عليها وتغييرها بنظام آخر، واستبدال مبادئها وصياغتها بحسب مذهب وفلسفة ومعتقد أي مجتمع.[2] وهكذا، وبناء على اختلاف وتغير الأصول والمبادئ تتنوع التطبيقات وطرق الممارسة وتتباين النتائج.

الأمر الثالث: اختلاف طبيعة النظام الاجتماعي الذي تحكم في ظله كل من الديمقراطية والشورى

إن النظام الاجتماعي الذي تحكم في ظله الديمقراطية في العالم الغربي ــ في البلدان المسيحية ــ يقوم على أسس لا دينية، أي أنه يرتكز على فكرة فصل الدين عن الدولة، وهذا في الحقيقة يرمي إلى تحقيق هدفين:

الهدف الأول: هو استبعاد تطبيق الأفكار اللاهوتية الكنسية على المجتمع ككل، وعلى الحكومة أيضا بمؤسساتها ونظمها وقوانينها.

الهدف الثاني: جعل المعتقدات الدينية من شأن الأفراد، وتركهم أحرارا في اعتقاد ما يشاؤون والإيمان بما يقتنعون.

وهذا الفصل بين "الدين والدولة" أو بين "السلطة الدينية والسلطة الزمنية" في المجتمعات الأوروبية المسيحية يعود في الحقيقة إلى خصوصيات تاريخية صاحبت تطور الحضارة الأوروبية، حيث كان ذلك نتيجة لصراع الفكر الأوروبي مع سلطة الملوك والأمراء أولا، ومع سلطة الكنيسة ورجالها ثانيا، وأخيرا مع الفكر اللاهوتي الكنسي، وذلك منذ الحروب الصليبية حتى قيام الثورة الفرنسية سنة 1789.[3] وهكذا، فنتيجة لطغيان الكنيسة

---

[1] - راجع. مبحث مشروعية " الشورى من الباب الثاني لا حقا.

[2] - أنظر، سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام " دراسة مقارنة " دار النهضة العربية. القاهرة. 1999 ص 64.

[3] - أنظر. الجوهري (محمد حمد الجوهري) النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، مرجع نفسه. ص 18 ــ 20، وراجع حيثيات هذا الصراع ص 14 ــ 15 سابقا بالهامش والمراجع المشار إليها.

واستبدادها وإفسادها للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في القرون الوسطى، اقتنع الفكر الأوروبي الغربي بأن الحكم الديني يضفي على صاحبه، فردا كان أو جماعة، هيبة وقداسة، وحق مطلق في السلطة، وذلك باحتكاره ــ من دون الناس ــ حق الصلة بالله والتلقي عنه، مما يضفي على مركزه وتصرفاته صفة الشرعية والمشروعية.[1]

ولا شك، أنه في ظل هذا التصور، فلا مجال للمعارضة أو المحاسبة، أو التمتع بالحريات مهما كان نوعها وكيفما كان ميدانها. وللتخلص من هذا الوضع المزري، والقضاء على استبداد وطغيان الحكام أو رجال الكهنوت باسم الدين، ولتأسيس الحرية في شتى ميادينها، ونشر ثقافة التسامح والسلام، قامت الديمقراطية بأسسها ومبادئها العامة، وشيدت على أنقاض الدين.[2]

أما التصور الإسلامي للنظام الاجتماعي، فإنه لا يقر هذا الفصل بين الدين والدولة، فالإسلام كما هو معلوم عقيدة وشريعة، والجمع بين مصالح الدين والدنيا هو أصل من أصوله، ومن ثم كانت طبيعته تأبى وجود سلطتين منفصلتين، إحداهما للشؤون الدينية والأخرى للشؤون الدنيوية وذلك لشمول نظامه للحياة كلها، إذ لم يكتف بتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق، ولكنه تعدى ذلك إلى تنظيم حياة الإنسان في دنياه وفي علاقاته مع غيره من الأفراد تنظيما محكما شمل جميع جوانب الحياة.[3]

وخاصة "الشمول" أو "الشمولية" التي يتميز بها الإسلام عن كل ما عرفه الناس من الأديان والفلسفات والمذاهب ــ كما يقول الشيخ يوسف القرضاوي ــ[4] نجدها تتجلى في العقيدة والتصور، وفي العبادة والتقرب، وفي الأخلاق والفضائل، وفي التشريع والتنظيم، مما يستوجب أن يقابله شمول مماثل من جانب المسلمين بالالتزام بالإسلام كله في شموله وعمومه

---

[1] - لمزيد من التفصيل حول سلطات الكنيسة السياسية والاقتصادية والعقائدية والمآخذ التي أخذت عليها، راجع، الجوهري (محمد حمد الجوهري) المرجع نفس ص 19 ــ 20، و26 إلى 35. أيضا الشيخ محمد عبده الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، مرجع سابق ص 46 ــ 60.

[2] - الجوهري (محمد حمد الجوهري) المرجع نفسه، ص 48 و50 ــ 60 أيضا، الخالدي (محمود عبد المجيد)قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق. ص 73 ــ 74.

[3] - أنظر: فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي مرجع سابق ص 143 ــ 144

- أبو المعاطي (أبو الفتوح) حتمية الحل الإسلامي ــ تأملات في النظام السياسي، شركة الشهاب، الجزائر 1991 ص 40 ــ 41.

[4] - لمزيد من التفصيل حول خاصية "الشمولية" في النظام الإسلامي. راجع القرضاوي (يوسف) الخصائص العامة للإسلام ــ شركة الشهاب. الجزائر 1988 ص 95 ــ 113.

وسعته، إذ لا يجوز الأخذ بجانب من تعاليمه، و أحكامه وطرح جانب آخر أو جوانب أخرى قصدا أو إهمالا لأنها " كل " لا يتجزأ.[1]

وخلاصة القول، أن طبيعة النظام الإسلامي، المستمدة من الكتاب والسنة، تأبى ذلك الانفصام النكد بين الدين والحياة، والذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى لأن الإسلام، كما سبق القول، دين ودنيا، عقيدة وشريعة، سلطة ونظام.[2] وان أي محاولة لذلك الفصل لن تؤتي ثمارها ــ وستؤدي حتما إلى صراع مستحكم في الأمة الإسلامية لن يختفي إلا بانتهاء ذلك الفصل.[3]

الأمر الثالث: اختلاف سلطان الجماعة وإرادتها حول تصور منهج حياة المجتمع، وتحديد مصلحته في كلا المفهومين

إن الأسس الفلسفية والقانونية التي تقوم عليها الديمقراطية الغربية، تقرر أن للشعب بمعناه السياسي السلطة العليا والمطلقة في تصور ورسم مقومات النظام الاجتماعي، وضبط

---

[1] - فلا يجوز في نظر الإسلام أخذ جانب العقيدة والإيمان من تعاليمه وإغفال جانب العبادة أو الأخلاق، أو العناية بالعبادات والشعائر، وإهمال جانب الأخلاق والفضائل، ولا يجوز كذلك الاهتمام بالجانب الأخلاقي وإغفال الجانب التعبدي، لأن الناس إنما خلقوا ليعرفوا الله ويعبدونه قال تعالى: "**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**" الذاريات. آية 56.

كما لا يجوز في نظر الإسلام الأخذ بكل ما ذكر من عقيدة وعبادة وأخلاق مع إغفال جانب الشريعة التي نظم الله بها حياة الخلق، وأنزل بها الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط. فلا يحل لمن يؤمن بعدل الله تعالى، وكمال علمه وحكمته، وبره بخلقه، أن يدع شرع الله عمدا، ليحكم بشرائع البشر الممثلة لقصورهم وأهوائهم، ولهذا حذر الله رسوله ــ وبالتالي كل حاكم من بعده ــ أن يدع " بعض ما أنزل الله " تأثرا بأهواء الآخرين وفتنتهم، فإن من ترك حكم الله سقط لا محالة في حكم الجاهلية ولا ثالث لهما. قال تعالى " **وان احكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهوائهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك، فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، وإن كثيرا من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون**" المائدة 51- 52، راجع القرضاوي (يوسف) الخصائص العامة للإسلام ــ المرجع السابق ص 112 ــ 113 بتصرف.

[2] - راجع. الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. ط 5 دار المعارف. مصر 1969 ص 136 وما بعدها. متولي (عبد الحميد) الدولة في الإسلام ومشكلة السيادة وسلطات دولة في الإسلام. المجلد الثاني ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 1978 ص 14 وما بعدها.

[3] - للمزيد من الإيضاح حول هذه النقطة. أنظر: ــ

ــ أبو المعاطي (ابو الفتوح).حتمية الحل الإسلامي مرجع سابق ص 37 ــ 42

ــ مدكور (محمد سلام) معالم الدولة الإسلامية مرجع سابق ص 77 ــ 81.

منهاج حياة الشعب، وتحديد مصلحته، وذلك بالشكل الذي يكون مناسبا ومتفقا مع إرادته السيدة، والتي لا تحدها قيود أو حدود، فيما عدا النصوص الدستورية، والتي تكون هي أيضا ليست بمنأى عن التغيير والتبديل وفقا لمقتضيات المصلحة.

وتأسيسا على ما تقدم، ووفقا لمبدأ "سلطان الجماعة" أو "سيادة الشعب"،[1] يكون من حق المجالس النيابية في ظل الديمقراطية الغربية أن تصدر ـــ بناء على إرادة أغلبية النواب ـــ من النظم والتشريعات ما تراه محققا لمصلحة الجماعة، ولا يهم بعد ذلك، أن تكون هذه النظم والتشريعات منسجمة مع القانون الأخلاقي، ومع المصالح الإنسانية العامة أو متعارضة معها. فباسم سيادة الشعب، وكون القوانين الصادرة من المجالس النيابية معبرة عن إرادته، ـــ أي إرادة الأغلبية ـــ تكون هذه القوانين، إذن، معبرة عن الحق والعدل والشرعية، لكونها صادرة عن إرادة عليا مطلقة، أصيلة وآمرة في المجتمع.[2]

أما في ظل حكم الشورى، في النظام الإسلامي، فإن سلطة الأمة وإرادتها تكون مقيدة بنصوص الشريعة القطعية الثبوت والدلالة، المنصوص عليها في الكتاب والسنة، أو تلك التي تيقن فيها الإجماع.[3]

فالشورى، إذن، في المجتمع الإسلامي، تعمل في داخل النصوص الشرعية ولا يجوز للامة ولا يحق لها ـــ ولو بإجماع أعضائها أو ممثليها ـــ أن تغير من أحكام الشرع القاطعة، أو تنحرف عن منهجه أو تخالف مبادئه، وذلك تحقيقا لما تراه مصلحة، لان ذلك يعتبر في نظر الشرع مفسدة وليس مصلحة حيث أنه قد حكم بعدم اعتبارها بل وإلغائها.[4]

---

[1] - سيأتي بحث مسألة السيادة، لاحقا، في المكان المناسب من هذه الدراسة.

[2] - لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع. راجع:

ـــ الخالدي (محمود عبد المجيد) قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق. ص 43 ـــ 53

ـــ فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة، مرجع سابق ص 319.

[3] - راجع الريس. (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق ص 342

- فتحي (عبد الكريم) مرجع سابق ص 311 ـــ 319

[4] - لذلك فإن الشريعة الإسلامية ـــ كما يقول علماء الأصول ـــ لم تترك معيار التفرقة بين المصلحة والمفسدة لرغبات الناس وأهوائهم ـــ وذلك على عكس نظم الديمقراطيات الغربية ـــ قال تعالى " ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السماوات والأرض. " المؤمنون 72.

فالمصالح، إذن، في نظر الشرع ثلاثة: معتبرة، وملغاة، ومرسلة.

أ ـــ فالمصالح المعتبرة: ـــ هي تلك التي شرع الشارع أحكاما لتحقيقها وأمر بتحصيلها، مثل الأحكام الشرعيـــة الموضوعـــة للمحافظة على مقاصـــد الدين الكلية، كحفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب أو =

يقول: الشيخ خلاف "... ومثل أية مصلحة تبدو للناس تصادم نصا في الشريعة، أو مبدأ عاما قررته الشريعة، وتسمى هذه في اصطلاح الأصوليين "المصالح الملغاة" فلا خلاف بين العلماء، في أنه لا يبنى عليها تشريع...".[1]

إن المجلس التشريعي، في الدولة الإسلامية، كما يقول العلامة أبو الأعلى المودودي: ".. لا يجوز له في حال من الأحوال أن يضع، ولو بإجماع أعضائه كلهم قانونا يخالف كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. قال الله عز وجل: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا

=

العرض، والمال. فكل ما يتضمن هذه الأصول فهو مصلحة وكل ما يفوتها فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وهذه لاخلاف بين علماء المسلمين في جواز التعليل بها وبناء الأحكام الشرعية عليها.

ب - والمصالح الملغاة: ــ هي تلك التي قام الدليل على عدم اعتبارها بل وإلغائها، وإن كانت هذه تبدو مصالح من حيث الظاهر، إلا أنها تخفي وراءها أضرارا ومفاسد، ومخاطر دينية واجتماعية قال الشاطبي: ". . ما شهد الشارع برده فلا سبيل إلى قبوله " فالمصالح الشرعية كما يقول: أبو حامد الغزالي: " هي في المحافظة على مقاصد الشرع، وإن خالفت مقاصد الخلق. "

ج ــ أما المصالح المرسلة: فهي التي لم يعتبرها الشارع ولم يلغها."

[1] - خلاف (عبد الوهاب) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ــ مطبعة. دار القلم، الكويت. 1390. ص 174.

ــ وانظر في مدى اختلاف سلطة إرادة الجماعة في ظل مفهومي الديمقراطية والشورى حول رسم حدود مصلحة الجماعة. / محمد السيد عبد ربه ــ حيث يرى أنه في ظل الأساس الفكري لمصطلح الديمقراطية تقوم المصلحة على طلاقة الإرادة، ولا شك أن الإرادة البشرية تكون مشوبة بالأهواء والشهوات ومن ذلك ــ مثلا ــ أن القانون الإنجليزي ظل قرابة عشرة قرون وهو يرى أن المصلحة تكمن في حرمان الإناث من الميراث، واستقلال الابن الأكبر بالتركة، وان الميراث كحجر، إذا ألقي ينزل إلى أسفل، ولا يصعد إلى أعلى. كذلك فإن القانون الأمريكي ما يزال يرى المصلحة في إطلاق حرية الموصي، حتى ولو أدى ذلك إلى أن يوصي الشخص بكل ثروته إلى خليلته تاركا ورثته عالة يتكففون الناس، وأخيرا: فإن أوضح مثال على تذبذب مفهوم المصلحة من وجهة النظر البشرية هو ذلك القانون الذي أقره مجلس العموم البريطاني في فبراير من عام 1966، والذي جعل اللواط عملا مشروعا لا ضرر فيه على الجماعة.

أما مفهوم مصلحة الجماعة في الأساس الشرعي لمصطلح الشورى فهو عبارة عن " المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها" ومعنى هذا أن الجماعة السياسية قد تحسب الأمر منفعة وهو في نظر الشارع مفسدة، وبالعكس. ومن ثم: فليس هناك أي تلازم بين المصلحة والمفسدة في عرف الناس وفي عرف الشارع.

ــ لمزيد من التفصيل حول مفهوم المصلحة في الفكر الوضعي وفي التعريف الشرعي، راجع: محمد السيد عبد ربه: الأدلة المختلف عليها عند الأصوليين، مطبعة الحسين الجديدة ــ القاهرة 1978. ص 84 ــ 86.

قضى الله ورسوله أمرا، أن يكون له الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله، فقد ضل ضلالا مبينا".[1]

فكل تشريع معارض للكتاب والسنة سيكون، إذن، خارجا عن حدود سلطات المجلس التشريعي، ويعد مناقضا ومجاوزا ومضادا لأحكام الله ورسوله.[2]

وعموما، فإن الخلاف الجوهري بين الديمقراطية بمفهومها الغربي والشورى كما يرى، محمد عمارة يكمن في أن الديمقراطية. "... لا تضع قيودا شرعية ولا حدودا دينية على سلطة الأمة والشعب، فسلطة الأمة والشعب في فلسفة الديمقراطية، لها أن تقرر ما تريد حتى ولو أحلت الحرام، وحرمت الحلال والشاهد على ذلك التطبيقات الغربية للديمقراطية، فسلطة الشعب ومجالسه، تبيح الزنا بالتراضي، وتشرع الشذوذ الجنسي، وتجعل من الربا فلسفة الاقتصاد. بينما نجد في الشورى الإسلامية، أن الأمة والشعب مصدر السلطات والسلطان، بشرط ألا تتعدى سلطة الأمة حدود الحلال والحرام الشرعي. فسلطة الأمة تعمل، إذن، داخل إطار الشريعة، وضمن سيادة الشرعية الإلهية "الحاكمية الإلهية" وذلك بسن القوانين المتفقة مع فلسفة الشريعة عندما لا تكون هناك نصوص شرعية أو حدود مقررة في القرآن الكريم والسنة النبوية.[3]

---

(1) - سورة الأحزاب. آية 36

(2) - المودودي (أبو الأعلى) تدوين الدستور الإسلامي، دار الفكر. طبعة دمشق 1953 ص 30 ــ 31 هذا ويرى العلامة المودودي أن وظيفة المجلس التشريعي في الدولة الإسلامية تتمثل في عدة أمور هي:

1 ــ تنفيذ الأحكام الواضحة القاطعة عن الله ورسوله عن طريق وضع القواعد واللوائح لذلك.

2 ــ البت في الأمور التي تحتمل أحكامها تأويلات عديدة، على أن يكون للتأويل المختار حكم القانون، بشرط ألا يتخطى التأويل حدود التعبير، ويدخل في دائرة التحريف.

3 ــ له أن يضع القوانين الجديدة للأمور التي لم ترد فيها أحكام في الشريعة، جاعلا نصب عينيه المبادئ العامة للشريعة، أو يختار لها أنسب الآراء الفقهية لذلك.

4 ــ له حق التشريع للأمور التي لم يرد في شأنها عن الشرع قواعد أصولية، بما يكون أنسب وأوفق لمصالح الناس، بشرط ألا يكون ذلك منافيا لحكم أو مبدأ شرعي، فالقاعدة في ذلك أن كل شيء ليس بمحظور فهو مباح.

للمزيد من التفصيل، راجع. المرجع نفسه ص 31 ــ 33

(3) - عمارة (محمد) ــ جريدة الوفد المصرية صادرة بتاريخ 16 / 01/ 1992 مشار إليه في الجوهري (حمد محمد الجوهري) مرجع سابق. ص 117 ــ 118 بتصرف. كما يرى الشيخ محمد الغزالي رحمه الله " أنه إذا كانت الديمقراطية بمعنى الشورى، والعمل لتحقيق رغبات الشعوب والحفاظ على حقوق الإنسان فهي شيء لا بد منه، وهي مطلوبة شرعا، بل قد يضيع الدين إذا ضاعت الديمقراطية ولكن هناك اختلافا بين الديمقراطية الغربية =

الأمر الرابع: الاختلاف من حيث تعدد وتباين الأفكار والمقاصد لكل من الديمقراطية والشورى

إن أهداف ومصالح الديمقراطية، أيا كانت منطلقاتها الفكرية، وكيفما اختلفت تطبيقاتها العملية ــ غربية كانت أو شرقية ــ هي أهداف وأغراض دنيوية مادية، إذ هي ترمي إلى تحقيق مصالح الشعب وضمان أمنه، ونشدان سعادته، في هذه الحياة الدنيا فحسب، قال الله تعالى "يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون".[1] بينما الشورى في النظام الإسلامي تستهدف إلى جانب ذلك، تحقيق مصالح الناس الأخروية، وكذا الدنيوية بالتبعية، إذ سعادة البشر الدنيوية لا تتم إلا بصلاح أحوالهم الأخروية في المقام الأول.[2]

ثم إن الديمقراطية ــ كرأي ومعارضة ــ وقيامها، أساسا، على تعدد المصالح والأفكار والفلسفات والتجمعات، مما ينتج عنه تعدد الأحزاب كأطر سياسية معبرة عن هذا التعدد، كل ذلك يؤدي بالضرورة إلى أن يكون هدف كل تجمع أو حزب ــ بحسب ما يؤمن به من أفكار ومبادئ ــ هو مصارعة مختلف الأحزاب الأخرى، ومنافستها بكل الوسائل المتاحة لديه ووفقا لمبدأ " الغاية تبرر الوسيلة "حتى يفوز بالسلطة. وبالتالي يحقق مصالحه ومقاصده التي يناضل من أجلها، فإذا لم يفلح في ذلك ظل خارج السلطة كعامل هدم للسلطة الحاكمة القائمة، مهمته تصيد أخطائها، والتجريح والتشهير بأشخاصها، لا بغرض غايات سامية، تستهدف النصيحة المخلصة المجردة، وإظهار الحق والغيرة عليه أو مساندته، بقدر ما يهدف إلى إسقاط الحكومة والفوز بالسلطة والاستئثار بها. وهذا يرجع أساسا إلى أن العمل

=

والشورى الإسلامية فالشورى الإسلامية عندنا تعمل داخل النص أما الديمقراطية في الغرب فلا تقيدها نصوص. بمعنى أنه من الممكن أن يعرض على مجلس الشعب مثلا، اقتراح بإلغاء عقوبة الإعدام، فإذا حاز هذا الاقتراح أغلبية من أعضاء المجلس أصبح قانونا من قوانين الدولة. ولما كان هذا مخالفا للنص الإسلامي في ضرورة القصاص من القتلة، ومن هذا المنطلق فإن الشورى هنا مرفوضة لأنها ضد نص من نصوص الدين في جميع أطواره من اليهودية إلى النصرانية إلى الإسلام. وقد حدث فعلا أن ألغى مجلس العموم البريطاني عقوبة الإعدام، بل وأباح النزوات الجنسية الشاذة، وهذا مرفوض إسلاميا. ولكن حيث تحترم النصوص المقطوع بها فإن الشورى تكون مطلوبة لا بد منها. " المرجع نفسه ص 114 ــ 115 بتصرف.

[1] - سورة الروم. آية. 6، وراجع تفسير الآية. الصابوني ــ مختصر تفسير ابن كثير. مرجع سابق مجلد. 3. ص 48 ــ 49

[2] - راجع، الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق ص 341.

السياسي في ظل نظم الديمقراطية يفتقد لعنصري الإخلاص، والإيثار، ولا يرتبط بالإيمان أو الأخلاق.[1]

أما في ظل الشورى الإسلامية، فإن الأمر جد مختلف، إذ العمل السياسي ـــ كرأي ومعارضة ـــ يدور حول غايات سامية، ويرمي إلى تحقيق مقاصد نبيلة يستهدف خير البلاد عامة، والعباد كافة، ومن ثم فوظيفة الشورى في الإسلام هي إرشاد وسداد، ونصيحة مخلصة للحاكم، تمنعه من الرأي الخاطئ قبل اتخاذه، وترده إلى الصواب إذا أخطأ في إيجاده، وتزوده بالرأي السديد، وتساعده على تنفيذه. إيثارا للحق والعدل، وحبا وتمسكا بإظهار الحقيقة والصواب. وبذلك تكون الشورى ـــ وبحق ـــ وقاية للحاكم والمحكوم والمجتمع كله من الانحراف، وتعصمهم من اتباع أساليب العنف، مهما كانت صوره وأشكاله، فهي، إذن، صمام الأمان، وأساس الاستقرار، والحاجز القوي، ضد الفتن والقلاقل والثورات العسكرية الدموية التي لا رحمة فيها ولا إنسانية، والتي لا يجني المجتمع من جرائها إلا توريث الأحقاد والكراهية، وتمزيق أواصر الأخوة والمودة بين الناس.[2]

والخلاصة، أن جوهر نظام الشورى في الإسلام ـــ كفريضة دينية واجبة ـــ محكوم بكتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ومقاصد الشرع العليا. وبالتالي فهو قائم على الإيمان والأخلاق، والحق والعدل، والنصيحة والإخلاص.

عن أبي رقية تميم بن أوس الداري - رضي الله عنه - عن النّبي صلى الله عليه وسلم قال: "الدين النصيحة. قلنا لمن، قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم".[3]

---

[1] - راجع في هذا المعنى، سعيد (صبحى عبده) شرعية الحكم والنظام في حكم الإسلام، مرجع سابق. ص 65 ـــ 66.

[2] - في نفس المعنى. أنظر. أبو فارس (محمد عبد القادر) الشورى، وقضايا الاجتهاد الجماعي شركة الشهاب. الجزائر. د.ت. ص 34 ـــ 35.

[3] - رواه مسلم وأنظر معنى الحديث. الإمام النووي. رياض الصالحين. ج 1 شرح وتحقيق. الحسيني (عبد المجيد هاشم) دار الكتب الحديثة. القاهرة. د. ت. ص 324 ـــ 325.

الباب الثاني

المصادر الشرعية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النّظامين الوضعي والإسلامي

الفصل الأول: المصادر الفكرية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النّظام الوضعي.

الفصل الثاني: المصادر الشرعية والمبادئ الفكرية للحرية السياسية في النّظام السياسي الإسلامي.

البـــــاب الثاني

المصادر الشرعية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النّظامين الوضعي والإسلامي

ينقسم هذا الباب إلى فصلين، نتناول في الأول منهما، مصادر وأسس الحرية السياسية في النّظام الوضعي بشقيه، الديمقراطي الليبرالي والاشتراكي - الماركسي. أما الفصل الثاني فسيخصص لبحث المصادر الشرعية والمبادئ الفكرية للحرية السياسية في النّظام السياسي الإسلامي.

الفصـــــل الأول

المصادر الفكرية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النّظام الوضعي

عاشت أوروبا خلال القرون الوسطى تحت وطأة سيطرة السلطان المطلق، وعانت مختلف أنواع المظالم بشتى مظاهرها، عقائديا، واجتماعيا، وسياسيا، وذلك نتيجة التحالف الثلاثي بين الملكية والكنيسة والإقطاع، كما بينا سابقا. [1]

هذا التحالف، الذي ظل لمدة طويلة يمارس السلطة والحرية ويفسرها في دائرة مغلقة، كان يستند طوال فترة حكمه إلى تصورات مختلفة، ومنطلقات غير صحيحة والتي عرفت في تاريخ الفكر السياسي باسم النظريات التيوقراطية: "Doctrines théocratiques". أو الدينية، والتي تعني: المذاهب التي تنسب السلطة إلى الله[2].

---

[1] - راجع، سايرداير (عبد الفتاح) القانون الدستوري، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت،ص46 وما بعدها.

[2] - ويتلخص مضمون هذه النظريات في كون السلطة مصدرها الله: يختار من يشاء لممارستها ومن ثمّ فإن إرادة الحاكم تسمو على إرادة المحكومين، إذ هو منفذ المشيئة الإلهية، وقد اتخذت هذه النظريات صورا مختلفة نوجزها كالآتي: =

=

هذا الوضع، وما انجر عنه من مظالم متعددة، أدى إلى بعث فكر أوروبي جديد، سعى بكل سلاح ممكن، إلى هدم الأسس التي كانت قائمة عليها الدولة وقتئذ، ودحض كل المبررات والأسانيد التي بنيت عليها تلك المظالم، ثمّ البدء في التنظير السياسي

- **الصورة الأولى**: **الطبيعة الإلهية للحكام** " **la nature divine des gouvernants** ": ويعتبر الحاكم هنا من طبيعة إلهية، فهو لم يكن مختارا من الله بل كان الإله ذاته، وقد سادت هذه النظرية في مصر أيام الفراعنة، وفي فارس، والهند، والصين. وكان الملوك والأباطرة ينظر إليهم باعتبارهم آلهة. وكذلك كان شأن أباطرة الرومان واليابان.
- **الصورة الثانية**: **الحق الإلهي المباشر**: " **droit divin sur naturel** " أو " التفويض الإلهي " لم يعد الحاكم إلها، أو من طبيعة إلهية، لكنه يستمد سلطته من الله. فالحاكم إنسان يصطفيه الله ويودعه السلطة إذ لا دخل لإرادة البشر في اختياره. ومن ثمّ لا يكون مسؤولا إلا أمام من أودعه السلطة. وما على الطبقة المحكومة إلا التسليم والطاعة ولو استبد بالأمر.
- **الصورة الثالثة**: **الحق الإلهي غير المباشر**: " **droit divin providentiel** ": في هذه الصورة، يتولى الحاكم السلطة عن طريق الشعب بتوجيه من الإرادة الإلهية. التي ترتب الحوادث وتوجه الإرادات البشرية إلى ذلك الاختيار. ولقد ظهرت هذه الفكرة الجديدة، منذ العصور الوسطى، وأثناء الصراع بين الكنيسة والإمبراطور، ومن ثمّ فإن الإرادة الإلهية لا تتدخل مباشرة لاختيار الحاكم، وإنما يتم تدخلها بطريق غير مباشر.

ونشير إلى أن بعض الفقه قد لاحظ أنّه لا يصح تسمية النظريات السابقة بالدينية وذلك لسببين: **أولا**: إن اصطلاح الدين علاوة على كونه لا يعتبر الترجمة الصحيحة للاصطلاح الفرنسي لهذه النظريات، فإنه لا يمكن إطلاقه من الناحية الموضوعية عليها، وذلك لأنّها لا تستند في جوهرها وموضوعها إلى الدين. **ثانيا**: لا يجوز أن يوصف مذهب من المذاهب أو حركة من الحركات الاجتماعية أو السياسية بأنّها دينية لمجرد كون أصحابها ينسبونها إلى الدين، أو يطبعونها بطابع ديني. فهناك خرافات من صنع العقل البشري تنسب إلى الدين، ولا يجوز من أجل ذلك أن توصف تلك الخرافات بأنّها دينية.

حول هذه الانتقادات راجع:

- متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص 37 - 39.
- ليله (محمد كامل)، النظم السياسية الدول والحكومات، مرجع سابق. ص 84.
- وللمزيد من التفصيل حول النظريات السابقة أنظر:
- متولي (عبد الحميد)، المرجع نفسه. ص 32 وما بعدها.
- خليل (محسن) القانون الدستوري والنُّظم السياسية، مرجع سابق. ص 210 وما بعدها.
- الصعيدي (حازم عبد المتعال) النظرية الإسلامية في الدولة، مرجع سابق.ص 149 - 151.
- بدوي (ثروت) النُّظم السياسية، مرجع سابق. ص 124 - 128 .
- سعيد (صبحى عبده)، شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام مرجع سابق، ص 20 - 27.

والدستوري لبناء مجتمع أوروبي جديد يستند إلى مبادئ تحررية، وأسس ومنطلقات جديدة تحقق لكل من الفرد والجماعة الحرية وكرامة.

هذا الفكر، الذي استنار بالحضارة الإسلامية وتأثر بها، خاصة في مجال الحرية،[1] استغل أيضا ما وجده من أفكار في تعاليم الدين المسيحي و فسرها بما يخدم تطلعاته وأهدافه، فاهتدى بعد تأملات فكرية حول بدء وحالة الحياة البشرية، وإشكالية السلطة التي تحكم الجماعة، إلى افتراض حيل فكرية خيالية اعتبرت هي أصل نشأة السلطة، وسبب تكوين الجماعة السياسية. والتي عرفت في التاريخ السياسي باسم نظريات العقد الاجتماعي "Théories du contrat social" [2].

وبناء على كل ما تقدم، ونتيجة لكل هذه التأويلات والافتراضات ظهرت إلى الوجود فلسفة جديدة بمفاهيم وخصائص مميزة عرفت باسم فلسفة المذهب الفردي، أو " الليبرالية التقليدية " والتي سيطرت على الفكر السياسي في أوروبا خلال القرن الثامن عشر. وجوهر هذه الفلسفة الجديدة يتلخص في كون الفرد هو المحور والأساس لأي تنظيم سياسي وأنّه الغاية والمقصد من كل تنظيم أو تشريع.[3] وتجسد ذلك في الاعتراف للأفراد، بحقوق وحريات مدنية وسياسية وصفت بأنّها طبيعية ومقدسة، وسابقة على وجود السلطة التي تنحصر وظيفتها في المحافظة على هذه الحقوق والحريات وتنميتها وصيانتها بواسطة قيود تنظيمية على نحو يكفل للجميع التمتع بممارستها، كما بينا سابقا.

ونتيجة لهذه الأفكار والتعاليم لهذه الفلسفة الفردية النزعة، تغيرت النظرة الأوروبية إلى السلطة والحرية، فأصبحت الأخيرة هي الغاية والأولى هي الوسيلة، وترتب على ذلك ظهور نظم سياسية واقتصادية جديدة سيطرت على الحياة الأوروبية زمنا طويلا محدثة ثورة عظيمة في الفكر السياسي والاقتصادي الأوروبي.

---

(1) - حول أثر الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية. انظر:

- الصعيدي (حازم عبد المتعال) النظرية الإسلامية في الدولة، مرجع سابق. ص 175 –178. والمراجع المشار إليها بالهامش. الندوي (أبي الحسن) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ط.6، بيروت 1965، ص128.

(2) - سيأتي تفصيل هذه النظريات لاحقا، في المكان المناسب من هذا البحث.

(3) - انظر الشاعر (رمزي) الأيديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة طبعة جامعة عين شمس القاهرة، 1979، ص 11.

غير أن التطرف في النزعة الفردية وما ترتب عليه من احتكارات رأسمالية، أحدث خللا على مستوى الخريطة الاجتماعية، وعمق الفوارق بين الفئات الاجتماعية بين الأقلية الغنية والأكثرية المعدومة، فاختل التوازن الاجتماعي واهتز السلام السياسي، وغدت الحقوق والحريات بالنسبة للأغلبية، توصف بالشكلية، بعدما افرغت من مضامينها الحقيقية بينما أصبحت تشكل امتيازات واقعية بالنسبة للأقلية التي أصبحت تملك السلطة بالإضافة إلى الثروة[1].

وأمام هذا الوضع المتردي في المجتمع، والاختلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي نتيجة تطرف وجموح الفلسفة الفردية ظهر فكر وضعي جديد مضاد ومتطرف هو الآخر يتمثل في المذهب الاشتراكي - الماركسي، الذي انبرى أنصاره لتقويض ودكّ أسس المذهب الليبرالي لكشف مغالطات النزعة الفردية، وانتقاد الحقوق والحريات التقليدية، وبيان سوء استغلال الجماهير الفقيرة، الأمر الذي دفع أنصار هذا المذهب إلى الدعوة إلى الاستيلاء على السلطتين السياسية والمالية.

غير أن انتقاد الليبرالية التقليدية بنزعتها الفردية، وما ترتب عن ذلك من ظلم اقتصادي وسياسي واجتماعي في المجتمع –لم يكن مقصورا في الواقع على دعاة الفكر الماركسي وحدهم، بل امتد حتى إلى أنصار الفكر الليبرالي والذين سعوا إلى تنبيه الحكومات الديمقراطية التقليدية إلى ضرورة التدخل والقيام بإصلاحات اجتماعية جوهرية وتلافي مواطن الخلل في المذهبية الليبرالية، وذلك كعلاجات توفيقية بغية الحفاظ على الفكر الأوروبي من الانهيار والخروج من الدائرة الليبرالية، ولكي تشكل هذه الإصلاحـــات – والتي عرفت فيما بعد – "بالديمقراطية الاجتماعية أو المذهب الاجتماعي، - سدا منيعا في وجه زحف أفكار النظرية الماركسية.

وتأسيسا على ما تقدم، وتبعا لهذا التسلسل المنطقي، فإننا سنقوم بدراسة هذا الفصل في مبحثين رئيسيين على الشكل التالي:

المبحث الأول: المصادر الفكرية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النّظام الديمقراطي الليبرالي.

---

[1] – راجع الشاعر (رمزي) الأيديولوجيات، المرجع السابق، ص31.
- الدريني(محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص 374.

المبحث الثاني: المصادر الفكرية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النّظام الاشتراكي - الماركسي.

المبحــث الأول

المصادر الفكرية والأسس الدستورية للحرية السياسية في النّظام الديمقراطي الليبرالي

إن فلسفة نظم الديمقراطية الليبراليــة في عمومــها لا تنســب - كما يرى البعض - إلى فيلسوف معين، أو مدرسة فلسفية معينة، أو إلى حدث بذاته، وإنما هي حصيلة تفاعل عدة عوامل فكرية ومادية أفرزت في خاتمة المطاف الأيديولوجية والدولة التحررية.[1]

لذلك يمكن القول، أن هذه الفلسفة، قد استمدت مضمونها من مجموعة اتجاهات ونظريات ومدارس فكرية اعتبرت في مجموعها من أهم مصادرها الفكرية، كظهور الدين المسيحي، ونظريات العقد الاجتماعي، ومدرسة القانون الطبيعي، وأخيرا، إعلانات الحقوق، كمبادئ وأسس دستورية.[2]

وتأسيسا على ما تقدم فإننا سنتناول هذا البحث في مطلبين أساسيين، يخصص الأول منهما: للمصادر الفكرية للنظام الديمقراطي –الليبرالي في صورته التقليدية وكيفية تأصيلها لفكرة الحرية، في حين يتعرض المطلب الثاني لأزمة النّظام الليبرالي التقليدي وظهور المذهب الاجتماعي وانعكاساته على تطور مفهوم الحرية.

---

[1] – غطاس (اسكندر جرجس) الأسس الدستورية للتنظيمات السياسية في الدول الاشتراكية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، دار الهناء. 1972، ص 50.

[2] –راجع في هذا الشأن:

- العيلي(عبد الحكيم حسن) الحريات العامة في الفكر والنّظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 15 وما بعدها.
- كشاكش (كريم يوسف) الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 45 –50.

المطلب الأول

المصادر الفكرية للنظام الديمقراطي الليبرالي في صورته التقليدية وكيفية تأصيلها لفكرة الحرية

استلهمت نظم الديمقراطية الليبرالية فلسفتها من مصادر فكرية متعددة، فكان لكل من الدين المسيحي، ونظريات العقد الاجتماعي، ومدرسة الطبيعيين، وإعلانات الحقوق أثر مباشر في رسم أطرها وتحديد معالمها، وسنتناول هذه المصادر بشيء من الإيجاز، في أربعة فروع، وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول

الديــن المسيحـــي

سبق أن بينا، أن الفرد قبل ظهور الدين المسيحي، كان خاضعا خضوعا تاما لسلطة الدولة المطلقة دون قيد أو شرط. بل وامتد ذلك الخضوع إلى أخص شؤونه بما في ذلك تحديد ملبسه، وتشكيل مظهره، ورسم عقيدته، الأمر الذي أدى إلى إذابة الفرد في كيان الجماعة، والتي كانت تعد غاية في ذاتها ولذاتها لا يحد نشاطها أي شيء.[1]

غير أنّه بظهور الديانة المسيحية وانتشارها ودعوتها إلى العدل، والمساواة والإخاء في الله، وكذا احترام حرية الإنسان وكرامته، وتقريرها مبدأ الازدواج في السلطة، السلطة الدينية من ناحية والسلطة الزمنية –الدنيوية - من ناحية أخرى، وفقا للمبدأ الشهير "اعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"تكون المسيحية قد خلصت الأفراد من التبعية الدينية للسلطة، وساهمت في منعها من التدخل في كل ما يتعلق بالحرية الدينية، وما يرتبط بها من حريات شخصية، الأمر الذي أدى إلى تحديد نشاطها ومجالها بما لا يتناقض مع هذه الحريات.[2]

وعموما، فإن تعاليم الديانة المسيحية، والتي أثرت، في الفلسفة التحررية للمذهب الليبرالي –بوجه عام - يمكن إيجازها في الأمور التالية:

أولا: تأكيد كرامة الفرد واحترامه –كإنسان - باعتبار أن الله هو الذي خلقه وخصه بهذه الكرامة والاحترام.

---

[1] – راجع ما سبق ص11 –13، من الباب الأول.

[2] – بدوي (ثروت) النُّظم السياسية، مرجع سابق، ص 156 - 157.

ثانيا: إن سلطات الدولة محددة ومحكومة بمقتضى قانون أعلى مستمد من طبيعة الإنسان والمجتمع كما خلقه الله، وبالتالي فلا يجوز لها أن تسمو عليه أو تسوغه لانحرافاتها.

ثالثا: إن الفرد هو غاية التنظيم الاجتماعي، ومن ثمّ وجب العمل على إسعاده، وتحقيق نفعه، ومما الأسرة والدولة والكنيسة إلا وسائل لتحقيق ذلك.[1]

الفرع الثاني

نظريات العقد الاجتماعي

على اثر انتهاء الصراعات الدينية بنهاية القرون الوسطى، وبداية عصر النهضة، تولدت أفكار جديدة، سياسية، واقتصادية، واجتماعية، ترمي إلى تقويض الأسس الفكرية التي كانت قائمة عليها السلطة آنذاك والمتمثلة في النظريات التيوقراطية، كما سبق بيانه.

هذه الأفكار التي تبلورت في صورة نظريات جديدة عرفت في التاريخ السياسي والدستوري باسم: النظريات العقدية والتي كان من أشهر القائلين بها، ثلاثة من رواد التيار العقلاني "RATIONALISME" في أوروبا وهم: هوبز "HOBBES" ولوك LOCKE " وروسو " ROUSSEAU ". والقاسم المشترك بين هذه النظريات يتلخص في القول بأن الأفراد –قبل انضمامهم في جماعات سياسية - كانوا يعيشون حياة فطرية وبدائية، غير أنّه بمرور الزمن شعروا بعدم كفاية هذه الحياة لتحقيق مصالحهم ورغباتهم، فاتفقوا فيما بينهم على ترك حياتهم الطبيعية الفطرية البسيطة، وتكوين مجتمع سياسي منظم، يكفل لهم حياة جديدة منظمة ومستقرة، فأبرموا عقدا اجتماعيا، أنشؤوا بمقتضاه "السلطة الحاكمة" أو "الدولة"، فالعقد الاجتماعي هو أساس وأصل هذه السلطة أو "الدولة".[2]

ومع تسليم أصحاب هذه النظريات بوجود حياة فطرية للجنس البشري عاشها قبل قيام المجتمع المنظم أو "الدولة"، ومع اتفاقهم في الأساس المتحد لنشأتها، والذي يتمثل في الإدارة المشتركة لأفراد الجماعة: "volonté collective de société" أو ما يسمى بالعقد

---

[1] – ليله (محمد كامل) النُظم السياسية، الدول والحكومات، مرجع سابق، ص 738 - 739.
- العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق، ص 15 - 16.

[2] – انظر، خليل (محسن) المرجع السابق، ص 178 - 179.

الاجتماعي "contrat social". إلا أن التصورات المختلفة والإغراقات النظرية لكل منهم، قد أدى بهم إلى الاختلافات في الأمور الآتية.[1]

أولا: وصف حالة الإنسان الفطرية التي كان يحياها قبل إنشاء العقد.

ثانيا: تحديد الأطراف المشتركة في إبرام العقد الاجتماعي.

ثالثا: تحديد مضمون العقد.

وكان من الطبيعي أن يسفر هذا الخلاف بين هؤلاء الفلاسفة الثلاثة في هذه المقدمات إلى نتائج متباينة على النحو الذي سنفصل فيه القول فيما بعد.

والواقع أن هذا الخلاف –بين هؤلاء الفلاسفة - وما أدى إليه من نتائج متغايرة، كما يرى البعض الفقه، كان أمرا مقصودا، إذ أن كل فيلسوف كان يهدف إلى تحقيق أغراض معينة، ويريد الوصول إلى نتائج محددة، ومن ثمّ فقد قام بوضع مقدمات توصله حتما إلى ما كان يرمي إليه.[2]

وتأسيسا على ما تقدم، وبعد هذا الإجمال، سنقوم بتفصيل هذه المذاهب الفكرية وكيفية تأصيلها للحرية السياسية بصورة موجزة، وذلك على النحو التالي.

أولا: طوماس هوبز " TOMAS HOBBES " 1588 - 1679

يتفق رجال الفقه السياسي والدستوري على أن نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز لا تنسجم مع وجهة النظر لكل من " لوك " و" روسو" إلا في القول بالأساس العقدي للمجتمع السياسي، أي أنّه بواسطة العقد انتقل الأفراد من الحياة البدائية إلى الجماعة المنظمة[3] أما خارج هذا النطاق فقد صاغ هوبز نظريته العقدية على نحو ينتهي بها إلى تقويض التيار التحرري من أساسه، وتأييد السلطان المطلق للحاكم، وذلك لأنّه كان من

---

(1) – راجع. العطار (فؤاد) النُّظم السياسية والقانون الدستوري، ط.2 درا النهضة العربية 1973، ص 109 - 110.

(2) – لمزيد من التفصيل، انظر، ليله (محمد كامل)مرجع سابق، ص90، والمراجع المشار إليها بالهامش.

(3) – بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 133.

أنصار العرش الإنجليزي ومن مؤيديه ضد الآراء والثورات التي كانت تطالب بالحد من سلطان الملوك.[1]

ومن ثمّ نجد " هوبز" يختلف عن صاحبيه "لوك" و"روسو" سواء في تصور الحياة الفطرية للجماعة، أو في الأطراف المشتركة في إبرام العقد الاجتماعي، وفي مضمونه وآثاره، كما سنوجز ذلك فيما يلي.

فبالنسبة لحياة الإنسان البدائية فقد صورها "هوبز" بأنّها حياة فوضى واضطراب، وشقاء وحروب، والسبب في هذه الفرضية كما قال: أن الإنسان ليس اجتماعيا كما زعم أرسطو، بل على العكس هو أناني محبّ لذاته لا يعمل إلا مدفوعا بمصلحته الخاصة، تحرّكه الشهوة والأطماع والرغبة في القضاء على الآخرين.[2]

وبدافع الخوف من الغير، والحاجة إلى إشباع الأغراض الشخصية، وبغريزة حب البقاء ونشدان السعادة والطمأنينة، اضطر الأفراد إلى الاتفاق فيما بينهم على إقامة مجتمع منظم يخضعون فيه لإمرة رئيس واحد، يسهر على كفالة مصالحهم وصيانة أرواحهم وتحقيق الأمن والاستقرار لهم.[3]

أما عن كيفية إبرام هذا العقد، وعن مضمونه ونتائجه فإن "هوبز "يرى أن الأفراد قد تعاقدوا فيما بينهم على التنازل على كل حقوقهم للحاكم الذي اختاروه ليكون رئيسا لهم دون أن يشركوه في ذلك. وما دام الحاكم أجنبيا عن العقد، وأن الأفراد قد تنازلوا له عن كل حقوقهم دون أن يلزموه بشيء، فإن سلطاته –والحالة هذه - تكون عليهم مطلقة ولا حدود لها.

ويبرر "هوبز" هذا التخريج لنظريته وما تؤدي إليه من نتائج بعدة اعتبارات.

---

[1] – لمزيد من التفصيل، انظر، البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق، ص 70.
- خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص 282.
- ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 86.

[2] – انظر، بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 129.

[3] – لمزيد من التفصيل حول فكر هوبز، راجع بوحوش (عمار) تطور النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 133 - 136.

أولا: إن تنازل الأفراد عن حقوقهم لا يمكن إلا أن يكون كليا، إذ التنازل الجزئي غير ممكن لأنّه لا يخرج الأفراد من حياتهم البدائية المتصفة بالفوضى والحرب والتناحر فيما بينهم،بسبب أطماعهم وأنانيتهم، وبالتالي يؤدي إلى عدم الأمن والاستقرار الاجتماعي.[1]

ثانيا: إن الحاكم ليس طرفا في العقد، ولا يمكن أن يكون إلا أجنبيا عنه، الأمر الذي يؤدي إلى عدم التزامه به، وذلك لأنّه قبل وجود الحاكم "الدولة" توجد جماعة الأفراد دون الحاكم، وبعد قيام الدولة لن يكون هناك إلا الحاكم، وذلك لانحلال الجماعة بمجرد قيام الدولة. إن القول بوجود عقد بين الجماعة والحاكم يقتضي وجودهما في وقت واحد، وهذا أمر غير متصور، وغير ممكن.[2]

ثالثا: إن سلطات الحاكم لا يمكن إلا أن تكون مطلقة تجاه الأفراد الذين يخضعون لها خضوعا تاما دون قيد أو شرط، وذلك لتحقيق أمرين:

- **الأمر الأول**: إن مناقشة شرعية أوامر الحاكم، أو مخالفتها من طرف الأفراد يعد في حد ذاته خروج عن الميثاق والعهد الذي ارتبطوا به فيما بينهم.

- **الأمر الثاني**: إن تصرفات الحاكم وأفعاله، مهما كانت متعسفة ومستبدة –في الجماعة المنظمة - فإن حياة الأفراد مع ذلك ستكون أفضل من حياتهم البدائية الفوضوية، الأمر الذي يبرر خضوعهم وقبولهم لهذه السلطة المطلقة.[3]

---

[1] – ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 479.

[2] – لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة والنقد الموجه إليها، راجع.
- بدوي "ثروت" مرجع سابق، ص 139 وما يليها.
- فتحي (عبد الكريم) مرجع سابق، ص 80 والهامش.

[3] – راجع البناء (محمود عاطف) مرجع سابق، ص 71 – 72.
- خليل (محسن) مرجع سابق، ص 282.

وبالرغم من هذه السلطة للحاكم، إلا أن "هوبز" في عرض نظريته يفرض على الحاكم بعض الواجبات، كالتزامه بالقانون الذي يضعه، ويقرره، طالما أنّه لم يلغه أو يعدله، وكالتزامه بواجب المساواة بين الأفراد أمام القانون، وأمام الأعباء العامة، وأن يكفل لهم التعليم وفرص العمل، ورعاية غير القادرين، وتوزيع الثروة بحيث يمنع وجود الفقر المدقع أو الغنى الفاحش...إلخ. وإذا لم يستطع الحاكم أن يفي بهذه الواجبات خاصة ما تعلق =

ثانيا: جون لوك: "John Locke" 1632 - 1704

كان لوك على عكس سلفه "هوبز" عدوا للسلطان المطلق للملوك، الأمر الذي جعله يتزعم ثورة فكرية تحررية ضد السلطان المطلق، وينادي بوجوب تقييده، وكبح جماحه، دفاعا عن ضرورة احترام الحرية، والعمل على تأكيدها وحمايتها.[1]

وعلى الرغم من أن "لوك" يتفق مع "هوبز" في الأساس العقدي للمجتمع السياسي، كما أسلفنا، إلا أنّه يختلف معه، سواء في تصور الحياة الفطرية للأفراد، أو في مضمون العقد وأطرافه، ومن ثمّ خرج بنتائج تحررية جريئة، فتحت المجال لعصر جديد، واعتبرت فيما بعد، دعامة أساسية، ورافدا هاما من روافد الأصول الفكرية للحرية السياسية في المذهب الديمقراطي الليبرالي، حتى لقب بـأب الاتجـاه الليبـرالي.[2] "le père de libéralisme" فكيف استطاع "لوك" بصياغته وتحليله لنظريته العقدية الوصول إلى هذه النتائج؟

يرى "لوك" أن الحياة الفطرية للأفراد كانت حياة سعيدة، يتمتع الأفراد فيها بالحرية والمساواة في ظل أصول وأحكام القانون الطبيعي، والتي تجعل كل فرد يدرك على ضوئها، وبوحي منها، بأن له حقوقا ومزايا متساوية مع أقرانه تمكنه من حماية حياته وحريته وأمواله من اعتداءات الآخرين.[3]

وبالرغم من الحالة الحسنة والسعيدة للحياة الفطرية للأفراد، إلا أنّهم رغبوا في حياة أفضل وأحسن، وفي عيش أرغد وأسعد، نظرا لأن الحياة الفطرية لا تخلو من مساوئ، وذلك لعدة أمور منها.

=

منها بتوفير الأمن والحماية، فلهم أن يتحللوا من التزامهم نحوه ويبحثون من جديد عن حاكم آخر يتولى تحقيق هذه المهام.

لمزيد من التفصيل، راجع:

- بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 132 والهامش.

- Chevalier (Jean Jaques) les grandes œuvres politiques, 3ed paris 1952, p 63.

(1) – انظر، ليله (محمد كامل) النظم السياسية، المرجع السابق، ص 491.

(2) – ليله (محمد كامل) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(3) – Prélot (M), l'histoire des idées politiques 2 ed, paris, 1961, p 378.

- **الأمر الأول**: تعدد مصالح الأفراد وتشابكها وتعارضها.

- **الأمر الثاني**: غموض أحكام القانون الطبيعي، ومرونته وخطره.

- **الأمر الثالث**: انعدام وجود القاضي المنصف الذي يفصل فيما ينشأ بين الأفراد من منازعات.

ونظرا لما تقدم، لجأ الأفراد وبرضاهم للتعاقد فيما بينهم لإقامة سلطة تحكمهم وتسهر على تنظيم حقوقهم الطبيعية وإقامة العدل بينهم عن طريق تقرير الجزاء ضد المتعاقدين.[1]

هذا العقد، والذي بمقتضاه يتنازل الأفراد عن جزء من حقوقهم فقط، - خاصة التنازل عن اقتضاء حقوقهم بأنفسهم - إنما كان بالقدر اللازم لإقامة السلطة العامة، لتسيير وتنظيم المجتمع الجديد على النحو الذي قصدوه، وبكفالة واحترام ورعاية بقية الحقوق الأخرى، والتي لم يتم التنازل عنها، كحق الملكية، وحق الفرد في تكوين أسرة ... وبعبارة أخرى، أن الأفراد لم يتنازلوا عن جملة الحقوق الطبيعية الأساسية، الثابتة لهم، والسابقة على وجود الجماعة السياسية.[2]

هذا العقد، وبهذا الوصف، إنما أبرم بين طرفين حاضرين الشعب من ناحية، والسلطة العامة من ناحية أخرى، والتي عليها أن تعمل في الحدود المقررة بمقتضاه، وإلا جاز للأفراد فسخ العقد، وحق مقاومة السلطة وعزلها واستبدالها بمقتضى عقد جديد، أو يعودوا إلى حالتهم الطبيعية الأولى.[3]

والواقع أن "لوك" بصياغته وتحليله لنظرية العقد الاجتماعي، إنما كان يهدف إلى تقييد السلطة المطلقة للحاكم، الأمر الذي جعله يؤيد ثورة 1688 في إنجلترا، ويدافع عنها ويدعمها بما يثبت شرعيتها.[4]

---

[1] – بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 134

[2] – المرجع نفسه، ص 135.

[3] – ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 97 - 88، والمراجع المشار إليها بالهامش.

[4] – المرجع نفسه، ص 497.

وعموما، فإن نظرية "لوك" وتأصيله الافتراضي للحرية السياسية يمكن اختزالها بتأكيد المفاهيم التالية.[1]

- **المفهوم الأول**: أن الشعب هو صاحب السلطة الأصيل، وبالتالي فله حق إسنادها إلى الحاكم ليمارسها على النحو الذي يريده صاحب الحق.

- **المفهوم الثاني**: يفقد الحكم مشروعيته ما لم يستند إلى رضا الشعب وإرادته، أو يحيد عن تحقيق أغراضه المحددة. ومن ثمّ يكون الحكم المطلق غير مشروع لمنافاته لهذه المقاصد.

- **المفهوم الثالث**: يكون للشعب – صاحب الحق الأصيل في السلطة - أن يستردّها من الحاكم، في أي وقت يشاء، وفقا لما تنص عليه بنود العقد. وعليه، فإذا ما تنصل الحاكم من التزاماته أو حاد عنها، أو جنح إلى الحكم المطلق، جاز للشعب حق التحلل من التزاماته في الطاعة للحاكم، ثمّ مقاومته وعزله واستبداله بحاكم آخر بمقتضى عقد جديد. وفي هذا دليل على شرعية الخروج، والثورة على الحاكم المستبد، صاحب السلطة المطلقة.[2]

ثالثا: جان جاك روسو "JEAN JAQUES ROUSSEAU" 1712 - 1778

ارتبطت نظرية العقد الاجتماعي إلى حد كبير باسم الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، الذي يعدّ من أشهر فلاسفة القرن الثامن عشر، حيث تميزت أفكاره، كما اشتهر عنه، بالدقة والحماس، والتأثير البالغ في الفكر السياسي، مما جعل نظريته في العقد الاجتماعي تبرز في ثوب جديد، مؤدية إلى نتائج مغايرة لما وصل إليه أسلافه، وخاصة كل من هوبز، ولوك.[3]

فحيث نجد نظرية "هوبز" قد دارت حول النّظام الملكي المطلق، وتبرير شرعيته على أساس عقدي، ودعت نظرية "لوك" إلى تقييده لصالح الأفراد، فإن "روسو" قد خطا

---

[1] – راجع، بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 134.

[2] – بوحوش (عمار) تطور النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 137 –138.

[3] – ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 506 وما بعدها.

بالتأصيل الفكري للحرية السياسية خطوة أكثر تقدمية، تميزت بقفزة نوعية، كان لها أثرها البالغ في تطور النّظام السياسي الوضعي فيما بعد.

وقد تجلت هذه النقلة الفكرية لروسو في وجوب نقل السيادة من فرد أو أفراد معينين إلى مجموع الأفراد ككل.[1] والسؤال هو كيف وصل روسو إلى هذا التخريج الفكري من خلال صياغته وتحليله لنظريته في العقد الاجتماعي؟

يرى "روسو" أن الإنسان خير بطبعه، وأن حياته الفطرية كانت ملؤها السعادة والطمأنينة والهناء، لأنّها كانت قائمة على الحرية والمساواة والاستقلال عن كل سلطة.[2]

وإذا كان الأمر كذلك، فما هي المبررات التي اضطرت الأفراد لترك حياتهم الطبيعية هذه والانتقال إلى حياة اجتماعية جديدة؟

يمكن إجمال ذلك ورده حسب نظرية "روسو" إلى الأسباب التالية:

أولا: التطور الحضاري الذي أفسد الحياة الطبيعية للأفراد، بعد اكتشاف الزراعة واختراع الآلات الصناعية، وظهور الملكية الفردية وما ترتب عن كل ذلك من تعدد المصالح الفردية وتعارضها.

ثانيا: ازدياد حدة التنافس بين الأفراد، وظهور ميول شريرة لديهم ولدتها الرغبة في الثراء، والنزعة إلى السيطرة، الأمر الذي أدى إلى اختلال التوازن في الثروات بين الفئات الاجتماعية.

ثالثا: تصدع نظام الحياة الطبيعية للأفراد، وأنّهيار مبادئها الأساسية مثل المساواة والحرية، نتيجة عدم التوازن، واستعمال التنافس والصراع بينهم حول الملكية والثروة وتحول حياة الأفراد إلى حياة اضطراب وبؤس وشقاء.[3]

ونظرا لما تقدم، كان ضروريا على الأفراد أن يبحثوا على وسيلة تنقذهم من هذه الوضعية، وتنقلهم إلى حياة أفضل يسودها الأمن والاستقرار، والعدل والفضيلة،

---

(1) – ليله (محمد كامل)، المرجع السابق، ص 508 – 509.
- أيضا بوحوش (عمار) المرجع السابق، ص 146 – 147.

(2) – بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 137.

(3) – البنا (محمود عاطف) مرجع سابق، ص 75 – 76.
- خليل (محسن) مرجع سابق، ص 289.

والضمانات الكافية للمحافظة على حرياتهم وأملاكهم هذه الوسيلة كانت هي "العقد الاجتماعي".

وعلى خلاف "هوبز" و "لوك" يفترض "روسو" أن الأفراد يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم صفتين:

- **الأولى**: كونهم أفراد طبيعيين، منعزلين عن بعضهم البعض.
- **والثانية**: باعتبارهم أعضاء متحدين في الجماعة السياسية المزمع قيامها.

وبهذا يكون "روسو" على رأي بعض الباحثين المعاصرين قد تخيل أن الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل، ويدخلها طرفا في العقد، أما الطرف الثاني، فهم الأفراد الطبيعيون.[1]

وبمقتضى هذا العقد، تنازل الأفراد كلية، ودون تحفظ عن جميع حقوقهم الطبيعية،[2] ولكن ليس لمصلحة فرد معين كم ذهب إلى ذلك هوبز - ولكن لمصلحة جميع الأفراد الداخلين في ذلك العقد أو "المجموع".

وبعبارة أخرى، يكون كل فرد من أفراد المجتمع قد تنازل عن حقوقه الطبيعية مختارا وبرضاه لمصلحة المجموع ككل، كشخص جماعي كلي، مستقل عن الأفراد الداخلين في تكوينه، والذي يعبر عن نفسه في إرادة جماعية متحدة هي الإرادة العامة، والتي تكون بالضرورة مستقلة عن إرادة كل فرد من الأفراد الذين اشتركوا في إبرام العقد.[3]

ويلاحظ أن "روسو" رغم قوله بالتنازل الكلي لحقوق الأفراد الطبيعية، إلا أن ذلك حسب تصوره لا يفقدهم حرياتهم وحقوقهم نهائيا لأنّهم سيستبدلون بها حقوقا وحريات

---

[1] – راجع بهذا الخصوص بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 138
- ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 51.

[2] – ليس صحيحا ما اعتقده بعض الفقه، من أن روسو، يتفق مع لوك في أن التنازل عن الحقوق كان جزئيا نظير صيانة السلطة العامة لما تبقى لهم من حقوق.
- انظر في هذا الاتجاه والرد عليهم، بدوي (ثروت) المرجع نفسه، ص 139 والهامش.

[3] – ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 508 – 510. إسماعيل (محمود) مرجع سابق، ص 77 – 79.

مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها وتسهر على حمايتها، لأن ذلك هو سبب وجود الجماعة وعلة بقائها.[1]

ونشير أخيرا، إلى أن أبرز ما تتميز به نظرية "روسو" في هذا الخصوص، هو كون السلطة المنبثقة عن العقد الاجتماعي تسمو على الأفراد وتحكمهم باعتبارها سلطة سيدة تتجسد فيها الإرادة العامة، وبما أن هذه الأخيرة تنعدم بمجرد التنازل عنها أو تحويلها للغير، فّإن ذلك يعني عدم قدرة الأمة على التصرف في سيادتها مطلقا وبأي حال من الأحوال، وهذا يعني بالضرورة أن يظل الشعب في مجموعه هو صاحب السيادة أبد الدهر.[2]

كما أن هذه السلطة السيدة، والكامنة في إرادة المجموع ككل، تجعل الحاكم، خادما للشعب، عاملا باسمه، ومعبرا عن إرادته، كما أن بقاءه مرهون دائما بإرادة الشعب صاحب السيادة، والذي يراقبه باستمرار ويحاسبه إذا أخطأ، ويعفيه من خدمته إذا أساء التصرف.[3]

---

[1] – راجع، بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 139.
- فتحي (عبد الكريم) مرجع سابق، ص 87.
- البنا (محمود عاطف) مرجع سابق، ص 76 – 77.

[2] – انظر، سميع (صالح حسن) مرجع سابق، ص 82.
- بوحوش (عمار) مرجع سابق، ص 146 –147 يقول: " روسو " (إن العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه، وهذه السلطة المطلقة التي تتولاها إرادة عامة تسمى بالسيادة التي ليست سوى ممارسة الإرادة العامة –لا يمكن أبدا التصرف فيها، وصاحب السيادة الذي ليس سوى كائن جماعي لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه، والسلطة العليا لا يمكن تحديدها أو تقييدها، ذلك أن تحديد السلطة العامة معناه تحطيمها)، راجع فتحي (عبد الكريم) المرجع نفسه، ص 95 بالهامش، والمراجع المشار إليها.

[3] – انظر، إسماعيل (محمود) مرجع سابق، ص 79.
بوحوش (عمار) مرجع سابق، ص 147 – 148.
ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 89 – 90.

الفـــرع الثالـــث

مدرســـة الطبيعيـــن

تعتبر مدرسة الطبيعيين، وما تتضمنه من أفكار، من المصادر الهامة التي أسهمت في إثراء مضمون تعاليم نظم الليبرالية التقليدية، وخاصة ما تعلق ذلك بالجانبين السياسي والاقتصادي.[1] كما سنبين ذلك فيما بعد.

وتتركز أفكار هذه المدرسة حول الفرد؛ باعتباره محور هذا الوجود، وأن الطبيعة قد خصته بقانون أبدي – يتضمن مبادئ عالمية عادلة – لصيق بآدميته ثابت لا يتغير، شأنّه في ذلك شأن الظواهر الطبيعية. هذا القانون يكتشفه العقل البشري بإمعأنّه في بحث الروابط الاجتماعية وتحليلها.[2] وبناء على ذلك فإن أي تنظيم شامل للحياة يكون ملزما باستهداء قواعد القانون الطبيعي، إذ أن قوة أي قانون وضعي تقاس بمدى مطابقته لقواعده من عدمها، وكلما اقترب القانون الوضعي من دائرة القانون الطبيعي كان أقرب إلى العدل والكمال.

أما عن أثر هذه المدرسة على الجانبين السياسي والاقتصادي فنوجزه فيما يلي:

أولا: أثر مدرسة الطبيعيين على الجانب السياسي

ظهرت فكرة القانون الطبيعي من قديم الزمان، إلا أنّها اشتهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وخاصة على يد الفقيه الهولندي "Grotius" والذي اعتبر من الأوائل الذين حاولوا تجديد النظرية وتخليصها من الشوائب المتعلقة بها.

وإذا كانت قواعد هذا القانون قد وجهت بالأساس لتحكم علاقات الدول فيما بينها في أوقات السلم والحرب، إلا أن "Grotius" قد نقلها، بعد صياغتها على أسس عقلانية مجردة، من دائرة العلاقات الدولية إلى دائرة السلطة والحرية على الصعيد الإقليمي.[3]

---

[1]– راجع في ذلك، بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 358 – 359.

[2] – لمزيد من التفصيل: راجع.
- البنا (محمود عاطف) مرجع سابق، ص 98 – 99.
- العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق، ص 16.

[3] – لمزيد من التفصيل، انظر:
- إسماعيل (محمود) المدخل إلى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 176 – 180.
- ليله (محمد كامل) النُظم السياسية.مرجع سابق ص235-240.

ولئن انتقدت قواعد هذا القانون لعمومها، وعدم تحديدها، وافتقارها لجزاء مادي يوقع على من يخالف أحكامها، وأيضا لصفتها الأبدية التي خلعت عليها، - مما جعل هذه القواعد تتطور في مضمونها فيما بعد – إلا أن ذلك لا ينفي قيمتها كمبادئ سامية، ومثل عليا يوحي بها العقل القويم تحقيقا للعدل، ودفعا للظلم، حفاظا على حقوق الأفراد وحرياتهم ضد طغيان السلطة.[1]

ومهما كانت صحة المستندات الفكرية لقواعد هذا القانون إلا أن أصحابه وأنصاره قد قصدوا التأصيل للحرية السياسية من خلال التأكيد على المبادئ الرئيسية التالية.[2]

المبدأ الأول: إن للفرد حقوقا طبيعية، لصيقة بشخصه، وهبتها له الطبيعة، وسابقة للوجود السياسي، ولذلك تقع على السلطة مسؤولية احترام هذه الحقوق والحريات والامتناع عن المساس بها.

المبدأ الثاني: على السلطة التي تتولى أمر الجماعة، أن تعمل في دائرة القانون الطبيعي، فإذا خرجت عنها، خالفت غايتها ومنطق وجوده.

المبدأ الثالث: إن الفرد هو أساس التنظيم السياسي ومقصده، ومن ثمّ فإن التناقض بين السلطة والحرية يحسم لصالح الأخيرة، باعتبار أن الحرية غاية أما السلطة فوسيلة.

ثانيا: أثر مدرسة الطبيعيين على الجانب الاقتصادي

في منتصف القرن الثامن عشر، قامت مدرسة اقتصادية حرة، استقت فلسفتها الاقتصادية من أفكار مدرسة الطبيعيين " أي الفيزيوقراط " "les Physiocrates" وذلك كرد فعل لمبادئ السياسة السائدة آنذاك، تطبيقا لمدرسة التجاريين "les Mercantilisme" والتي كانت تتصف بالشمولية؛ ومبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية.[3]

---

[1] – راجع- العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، المرجع السابق. ص16.

[2] – حول هذه المبادئ أنظر:

- حماد (أحمد جلال)حرية الرأي في الميدان السياسي.مرجع سابق.ص73.
- قربان (ملحم) القانون الطبيعي.مرجع سابق.71-74.

[3] – الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق.ص 47، في نفس المعنى – البنا (محمـود عاطـف) مرجـع سابـق .ص411-412.

وقــد تزعم تلك المدرسة بعض منظري الفكر الاقتصادي الأوروبي من أمثال: بنثام "Bentham" و"كينيه" و"آدم سميث" وغيرهم. وبعد أن وجد هؤلاء بعد بحثهم بأن الوسيلة التي تحقق أكبر شبع وسعادة للفرد تكمن في المنفعة، والتـــي هـــي – حسب تعريفهم - "ذلك القدر من السعادة مطروحا منه المعاناة". خلصوا إلى القول؛ بأن السعادة هي في الاقتصاد الحر الخالي من تدخل الدولة، وأن المعاناة والشقاء يكمنان في تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي.

وبناء على ذلك، قرر منظرو تلك المدرسة، بأن النّظام الاقتصادي الأمثل هو ذلك النّظام الذي يدور في فلك القوانين الطبيعية والتي بمقدورها تحقيق المصلحة العامة على أحسن وجه. ذلك أن هذه القوانين – والتي ليس للإنسان دخل في إيجادها- إذ تترك للأفراد حرية ممارسة نشاطهم الاقتصادي فإنهم سيبذلون قصارى جهودهم لتحقيق أكبر قدر من المنافع الشخصية، وبالتالي تتحقق المنافع العامة في نفس الوقت. إذ المصلحة العامة، هي حاصل مجموع مصالح الأفراد.

والخلاصة أن تلك المدرسة قد أُسّست على عدة مبادئ، يمكن اختصار أهمها في الأتي:

أولا: أن هناك نظاما طبيعيا يسيطر على الظواهر الاقتصادية.

ثانيا: أن المصلحة الشخصية هي الحافز الجوهري للنشاط الاقتصادي، وتحقيقها يؤدي إلى تحقيق المصلحة العامة.

ثالثا: أن على السلطة أن تترك للفرد أكبر قدر من الحرية في ممارسة نشاطه الاقتصادي، وأن تمتنــع عن التدخــل فيــه، ســواء كان ذلــك في علاقاتــه الاقتصاديــة في داخل الدولــة، أو في العلاقــات الاقتصاديــة الدوليــة تبــعا للشعــار المعروف: "laissez faire, laissez passer." أي دع الأفراد يعملون، ودع السلع تتنقل من البلاد دون تدخل الدولة."[1]

[1] – لمزيد من التفاصيل انظر:

- بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 358 – 359.
- الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق، ص 47 – 48.

الفــرع الرابــع
إعلانـــــات الحقــــوق

إن الحرية السياسية ترجع في أصولها-كما رأينا سابقا – إلى الفكر المسيحي، ونظريات العقد الاجتماعي، ومدرسة الطبيعيين، حيث اعتبرت هذه الأصول –وبحق-من أهم الروافد الفكرية للحرية السياسية في النّظام الليبرالي التقليدي، كما أن هذه الروافد قد امتزجت مع بعضها فكونت ما يعرف "بالمذهب الفردي" "L'individualisme" وهو المذهب الذي انعكست تعاليمه على الواقع الأوروبي والأمريكي بعد أن تأكدت بصفة رسمية في إعلانات الحقوق، فكان ذلك بمثابة أول تجسيد عملي لمكاسب الحرية في مواجهة سلطة الدولة على المستوى السياسي والدستوري.

إن الأهمية المعطاة لهذه الإعلانات على رأي - أندريه هوريو - تظهر في الأمور التالية:

أولا: فكونها مدرجة على رأس الدساتير المكتوبة يكسبها حصانة؛ بحيث تجعل المشرع العادي لا يستطيع – في مطلق الأحوال- النيل منها.

ثانيا: أنّها إقرار رسمي بأولوية الأفراد في الدولة.

ثالثا: أنّها ركائز أساسية للنظام الفردي.[1]

وإذا كانت هذه الإعلانات تلتقي على مبادئ أساسية ومشتركة تكفل صيانة الحقوق والحريات، وتؤكد عدم شرعية المساس بها، وتمنع التسلط والاستبداد، إلا أنّها قد اتخذت أشكالا متعددة تبعا لظروف كل دولة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وخصوصياتها.[2]

وفيما يلي، عرض موجز لهذه الإعلانات في كل من إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، وفرنسا، وذلك على النحو التالي:

---

(1) – هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسي، ج1، مرجع سابق، ص 177.

(2) – لمزيد من التفاصيل حول هذه الإعلانات راجع: الأحمدي (عبد الله) حقوق الإنسان والحريات العامة في القانون التونسي، مرجع سابق، ص 37 وما بعدها.

أولا: إعلانات الحقوق الإنجليزية

تعتبر إعلانات الحقوق في إنجلترا، ثمّرة لصراع طويل بين الشعب الإنجليزي من جهة، وسلطة الملوك من جهة أخرى، حيث تمخض في النهاية بتقرير حقوق الشعب وحرياته عن طريق إعلاء سلطة ممثلي الشعب، التي تتمثل في السلطة التشريعية، على سلطة الملك. فأصبحت السيادة للبرلمان – كأعلى سلطة في البلاد - ممثلا للشعب الإنجليزي في الدولة.

وإذا كانت إعلانات الحقوق الإنجليزية تعتبر مبكرة بالنسبة لمثيلاتها في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، إلا أنّها قد اصطبغت بالخصوصية والمحدودية بالمقارنة مع غيرها، وبالأخص للإعلانات الفرنسية.[1] ومع ذلك فقد كان لهذه الإعلانات الأثر الكبير في التاريخ السياسي في إنجلترا، نظرا لما احتوته من تقرير الكثير من القواعد والمبادئ والأسس المتعلقة بنظام الحكم، وبحقوق الأفراد وحرياتهم المختلفة.

ومن أهم هذه القواعد والأسس ما تضمنها "العهد الكبير" أو "العهد الأعظم" أو "الوثيقة الكبرى "Grande Charte" " Magna Charter" سنة 1215م، وقانون الحقوق سنة 1688م والذي يعتبر قانونا أساسيا - في هذا المجال- حيث أكد على سيادة السلطة التشريعية للبرلمان[2].وفيما يلي عرض موجز لأهم ما تضمنه العهد الكبير وقانون الحقوق.

---

[1] – راجع هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية.ج 1، مرجع سابق، ص 177.

[2] – وهناك أيضا: منحة أو ملتمس الحقوق،" Petition of Rights" الذي وافق عليه في عام 1628م الملك شارل الأول من أسرة ستيوارت، ثمّ لم يلبث أن نقضه.راجع-وحيد رأفت- مرجع سابق.ص17.وأيضا قانون حماية الفرد."Habeas Corpus Act"سنة 1679م وقد تضمن القواعد المتعلقة بأمن المواطن، من حيث حمايته البدنية، وعدم التوقيف الاعتباطي وتنظيمه، ومسؤولية القضاء. إلى غير ذلك من القواعد التي ترعى وتحمي أمن المواطن.راجع. ملحم (حسن) محاضرات في الحريات العامة المرجع السابق .ص27 .

أ - **العهد الكبير**:"The Great Charter" 1215م

على إثر تولي الملك "جون" الذي عرف باسم "Jean sans terre" أصبح طغيأنّه يهدد مصالح طبقة الأشراف ورجال الدين، الأمر الذي أدى بهؤلاء إلى الثورة عليه، فاضطر إلى إصدار ما يسمى "بالعهد الكبير" وذلك في 15 جوان 1215م.[1]

وقد اشتمل العهد الكبير على الكثير من الأحكام المختلفة التي تصون الحقوق والحريات، وعلى وجه الخصوص ما يلي:

1 - أحكام تصون حقوق الكنيسة والإشراف في مواجهة سلطات الملك.

2 - أحكام تتعلق بالضمانات الخاصة بفرض الضرائب.

3 - أحكام تنص على كفالة حرية الإدارة والقضاء.[2]

4 - وأحكام تتعلق بكفالة الحريات الفردية ومن أهمها:

كفالة الحرية الاقتصادية للتجارة حتى بالنسبة للأجانب منهم، والحرية الشخصية لكل فرد من الأفراد، حيث تقضي المادة 39 بأنّه: لا يجوز إلقاء القبض على أي شخص أو اعتقاله، أو نزع ملكيته أو إبعاده أو إلحاق الضرر به، بأية طريقة كانت، ولا يمكن اتخاذ أي إجراء في مواجهة الأفراد إلا بناء على قوانين البلاد.[3]

ب - قانون الحقوق: "Bill of Rights" سنة 1688م

بعد ثورة جديدة أطاحت بالملك "جيمس الثاني" آخر ملوك سلالة "آل ستيوارت" قام البرلمان بوضع هذا القانون، حيث تعهد فيه الملك الجديد. صهر الملك المخلوع "الأمير ويليام أورانج" باحترام جميع ما جاء فيه.[4] لهذا يعتبر قانون الحقوق في النّظام السياسي الإنجليزي كوثيقة سامية، وذلك نظرا لما تتضمنه من مبادئ عليا تضفي عليها ظروف

---

[1] – لمزيد من التفاصيل، أنظر ليله (محمد كامل) مرجع سابق . ص824.

[2] – بحيث لا يمكن محاكمة الفرد أكثر من مرة واحدة عن الفعل الواحد وضرورة محاكمته دون إبطاء أمام هيئة من المحلفين من طبقة مماثلة لطبقته، وكذا تحديد العقوبة التي تتناسب مع الجريمة المرتكبة. راجع – خليل (محسن) مرجع سابق، ص 578.

[3] – ليله (محمد كامل) المرجع السابق، ص 824 - 826.

[4] –راجع ملحم (حسن) مرجع سابق، ص 27.

إصدارها قداسة ومهابة، ولما حوته من بيان وتفصيل للحقوق والحريات العامة، بحيث تجعل المشرع يتردد في محاولة المساس بها أو النيل منها.[1]

وإذا كان هذا القانون قد أكد على سيادة البرلمان - كما سبق القول – بحيث قضى على امتيازات الملك التي كان يعرقل بها وظيفة البرلمان، ويشل سلطته، فإن أهم ما تضمنه من قواعد ومبادئ لتدعيم اختصاص البرلمان، في مواجهة السلطان الملكي، يمكن اختصارها في الآتي:[2]

1- حرم الملك من حق تعطيل نفاذ القوانين، أو الإعفاء منها، وهو ما كان مقررا له قبل صدور هذا القانون.

2- منع الملك من حق فرض أية ضريبة، بدون موافقة البرلمان.

3- تجريد الملك من أي سلطة شخصية على أموال الدولة، حيث حددت نفقات القصر الملكي.

4- حق البرلمان في الموافقة على نفقات الدولة وإيراداتها لسنة واحدة فقط – وهو ما يعرف بسنوية الميزانية – مما أدى إلى فرض رقابة برلمانية على أموال الدولة.

5- تحديد نطاق اللائحة بالنسبة للقانون بحيث قيد حق الملك في إصدار اللوائح العامة، واقتصر على تنفيذ القوانين دون تعديلها. هذا إلى جانب اختصاصات أخرى دعمت سلطات البرلمان بمجلسيه، بأن جعلت منه سلطة تشريعية حقيقية في البلاد تمخضت عن إرساء قواعد النّظام النيابي في إنجلترا وذلك بعد تطور طويل.

ثانيا: إعلانات الحقوق الأمريكية

صدر إعلان الاستقلال الأمريكي في 04 جويلية 1776، متضمنا النص على عدد من الحقوق والحريات العامة، ومركزا على المبادئ الأساسية التي ينشدها ويحرص عليها المجتمع – خاصة حتمية قيام كل سلطة على عنصر الرضا – والمذهب الاجتماعي الذي

---

[1] – العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق، ص 32.

[2] – انظر: خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية، المرجع السابق، ص 579 - 580.

- أيضا ليله (محمد كامل) النظم السياسية، المرجع السابق، ص 831 - 832.

يعتنقه ويتبناه المجتمع. ثمّ صدر بعد ذلك "إعلان الحقوق" أو "وثيقة الحقوق" أو ما يسمى بالتعديلات العشر الأولى للدستور الاتحادي الصادر سنة 1787، حيث تم إقرارها سنة 1791. وألحقت بالدستور بعد تعديله.[1] وفيما يلي لمحة موجزة عن هذه الإعلانات.

أ- إعلان الاستقلال الأمريكي 04 جويلية 1776.[2]

كان لإعلان الاستقلال الأمريكي في 04 جويلية 1776، أصداء قوية، بعباراته الجديدة والمؤثرة، والتي يسمعها الحكام لأول مرة في عالم الواقع. ولعل من أبرز ما تضمنه هذا الإعلان وأكد عليه، هو أمرين هامين:

الأمر الأول: أن الثوار يسلمون بحقائق ثابتة وواضحة في حد ذاتها، والتي تقضي أن الناس كلهم قد خلقوا أحرارا ومتساويين، وأن الخالق قد وهبهم حقوقا ثابتة، لا يمكن انتزاعها منهم، والتي منها: حق الحياة، والحرية، ونشدان السعادة، والبحث عن الهناء.[3]

الأمر الثاني: إن هدف إنشاء الحكومات بين الناس والمؤسسة - على رضا الشعب – ما هو إلا لضمان تلك الحقوق وصيانتها، وأن أي نظام سياسي ينحرف عن تحقيق هذه الغايات يعطي الحق للشعب في تغييره، أو إزالته واستبداله بنظام أجدر منه، يحقق له السلامة والسعادة.[4]

- إعلان الحقوق أو "وثيقة الحقوق"

تضمنت وثيقة الحقوق التعديلات العشر الأولى، وألحقت بالدستور الاتحادي بعد تعديله سنة 1791. ومن بين ما اشتملت عليه النص على ضمانات جديدة للحرية الفردية في مجالات مختلفة، يمكن التعرض لأهمها بصورة موجزة فيما يلي.

---

[1] – راجع العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق، ص 32 – 33.
- الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق، ص 136.

[2] – ينبغي الإشارة هنا، إلا أن "قانون الحقوق" والخاص بدولة فرجينيا فقط، قد صدر في 12 جوان 1776، حيث تضمن هو أيضا مبادئ فلسفية عامة تتعلق بالحريات الشخصية والمساواة بين البشر، والتأكيد على المصدر الشعبي لسلطان الدولة. انظر ملحم (حسن) مرجع سابق، ص28. .

[3] – ملحم (حسن) مرجع سابق، ص 28.

[4] – لمزيد من التفصيل انظر رأفت (وحيد) المرجع السابق، ص16 – 17.

أولا: حرية الأفراد في مجال العقيدة، وحرية ممارسة الأديان، وذلك بمنع إصدار رأي قانون يتعلق بذلك، أو يمنع حرية الخطابة والصحافة، أو الاجتماعات السلمية. "التعديل الأول".

ثانيا: حق الشعب في الأمن في أشخاصه، ودياره، وأوراقه، وتصرفاته، وفي عدم تفتيشه أو اعتقاله بصورة غير معقولة "التعديل الرابع".

ثالثا: تمتع الأفراد بحقوق، وحماية قانونية في المجال القضائي، تتعلق بعدم الاتهام، والاستجواب، وعدم الإكراه أو التعذيب أو الشهادة في أي قضية جنائية إلا طبقا للقانون، وعدم حرمان أي شخص حق الحياة، أو الممتلكات بدون تطبيق القانون، كما يتمتع كل شخص بحق محاكمة سريعة علنية بواسطة محلفين غير متحيزين إلى الولاية أو المنطقة التي اقترفت الجريمة "التعديلات الخامس والسادس".[1]

ثالثا: إعلانات الحقوق الفرنسية

يعتبر إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي الصادر سنة 1789، من أشهر الوثائق التاريخية وذلك لتجسيده الأفكار والصفات الإنسانية التي عاصرته ولتميزه ليس فقط بفضله الكبير على العالم الإنساني في ميدان كفاحه ضد الظلم والاستبداد، ولكن بنصه بصورة واضحة على حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ولاحتوائه أيضا على أصول النظريات السياسية والدستورية الحديثة، كمبدأ السيادة الشعبية، ومصدر القانون، الكامن في الشعب، والفصل بين السلطات وغيرها.[2]

وبالرغم من صدور إعلانات أخرى عديدة فيما بعد في فرنسا، إلا أن معظمها يعتبر مجرد ترديد وتأكيد لما جاء في هذا الإعلان الأول والذي تصدر أول دستور فرنسي صدر في 1791/09/03. وقد جاء في هذا الإعلان على الخصوص ما يلي: "إن الناس ولدوا أحرارا ويعيشون أحرارا ومتساوين في الحقوق ، وأن الغرض من كل مجتمع سياسي هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان، والتي لا تقبل التنازل عنها، ألا وهي

---

[1] – لمزيد من التفصيل حول هذه التعديلات أنظر – الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق، ص 136 – 140.

[2] – ملحم (حسن) مرجع سابق، ص 28 – 29.

المساواة والحرية، والملكية، والأمان، ومقاومة الظلم... وأن السلطة العليا في البلاد هي للأمة، وليس لأحد أن يمارسها إلا طبقا لإرادة الأمة...".

كما أكد الإعلان على "... حرية تبادل الآراء، والأفكار، واعتبار ذلك من أثمّن حقوق الإنسان، ولذلك، لكل مواطن أن يعبر عن رأيه بالقول والكتابة والنشر بحرية مع مسؤوليته عن إساءة استخدام هذه الحرية في الأحوال المنصوص عليها في القانون".[1]

وكما أشرنا سابقا، فإن الإعلان المذكور الصادر سنة 1789م ليس الإعلان الفرنسي الوحيد لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، فقد تصدرت إعلانات شبيهة له عددا من الدساتير الفرنسية اللاحقة لدستور 1791 مثل دستور سنة 1793، ودستور السنة الثالثة للثورة الصادر بتاريخ 22 أوت 1795 وغيرهما. وحتى الدساتير الفرنسية التي لن تشتمل على "إعلان" من هذا القبيل قد أشارت في معظمها إلى الإعلان الأول لحقوق الإنسان والمواطن والصادر سنة 1789.

وإذا كانت الآراء قد اختلفت حول قيمة هذه الإعلانات التي تتصدر الدساتير، وما إذا كانت لها نفس القوة الملزمة التي للدستور ذاته، أم أن قيمتها فلسفية وسياسية ليس غير، فقد عدلت معظم الدساتير الحديثة عن هذه الإعلانات إلى النص في صلب الدستور على هذه الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين والأفراد عموما.[2]

---

[1] – لمزيد من التفصيل حول هذه الإعلانات. راجع: العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق، ص 21 –26 وص 34 أيضا.

- ملحم (حسن) مرجع سابق، ص 29 – 30.
- رأفت (وحيد) مرجع سابق، ص 18 – 19.

[2] – أقر المجلس الدستوري الفرنسي من عام 1971 أن للحقوق التي تضمنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789 قيمة دستورية، راجع الأحمدي (عبد الله) مرجع سابق، ص 39.

المطلب الثاني

أزمة النّظام الليبرالي التقليدي وظهور المذهب الاجتماعي وانعكاساته على تطور مفهوم الحرية

تقوم فلسفة النّظام الليبرالي التقليدي – المذهب الفردي – كما أشرنا سابقا، على أساس تقديس الحريات الفردية، وتحقيق مصالح المحكومين باعتبار الفرد غاية المجتمع، وتأكيد حياد الدولة إزاء نشاط الأفراد.

إلا أن تطبيق مبادئ هذه الفلسفة ذات النزعة الفردية الجامحة، قد أدت من الناحية العملية إلى ظهور كوارث ومساوئ اجتماعية واقتصادية في المجتمع وذلك بتعميقها الفوارق بين فئات المجتمع وإلى اتساع الهوة وعدم التوازن بين طبقاته.

وأمام هذا الوضع المتردي، تعرضت مبادئ هذه الفلسفة الليبرالية التقليدية المتطرفة لهجمات شديدة وانتقادات لاذعة وهذا ليس فقط من دعاة الفكر الاشتراكي الماركسي، بل حتى من أنصار الفكر الليبرالي أيضا. وقد أدت هذه الانتقادات والمآخذ إلى تنبيه حكومات الدولة الديمقراطية التقليدية، وحثها بضرورة القيام بإصلاحات اجتماعية جوهرية بغية تلافي مواطن الخلل فيها ورد الأمور إلى نصابها، وإعادة التوازن بشتى الوسائل الممكنة، فظهر مذهب إصلاحي جديد يدور في فلك الأسس العامة للفكر الليبرالي، عرف باسم "المذهب الاجتماعي"، والذي أحدث تحولات وتطورات جديدة في مفهوم الحرية في مختلف مجالاتها.

وتأسيسا على ما تقدم، فإننا سنتناول هذا المطلب من خلال الفرعين التاليين، وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: نقد المذهب الليبرالي في صورته التقليدية.

الفرع الثاني: ظهور المذهب الاجتماعي وأثره في تطور مفهوم الحرية.

الفرع الأول

نقد المذهب الليبرالي في صورته التقليدية

تعرضت مبادئ الليبرالية التقليدية أو ما يعرف أحيانا بالمذهب الفردي، لأشد الهجمات وأقوى الانتقادات من غالبية رجال الفكر في العصر الحديث وعلى الخصوص

من أنصار الاتجاهات ذات النزعة الاشتراكية، وعلى رأسهم "كارل ماركس"، فقد ناقش هؤلاء الجوانب المختلفة للأفكار الليبرالية التقليدية، وأبرزوا ما تنطوي عليه من العيوب والمساوئ على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، لا يمكن إنكارها. وقد انصبت هذه الانتقادات بصفة خاصة على الحقوق والحريات السياسية، حيث وصفت بأنّها شكلية ومزيفة، ومفرغة من أية قيمة حقيقية. كما اتهمت مبادئ الليبرالية التقليدية بأنّها تتنافى مع أبسط قواعد الديمقراطية، هذا فضلا عن افتقارها إلى التبريرات والأسانيد العلمية الصحيحة.

ونوضح ما أجملناه بشيء من التفصيل في النقاط التالية.

أولا: صورية الحقوق والحريات المعلنة

اتخذ كارل ماركس من العيوب والمساوئ الاجتماعية والاقتصادية التي أفرزها التطبيق العملي لمبادئ المذهب الليبرالي بصفة مطلقة ركيزة أساسية لبناء مذهبه ونظريته الفكرية. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر أعلن ماركس أن ما تقرره دساتير الدول البرجوازية من حقوق وحريات في ظل المجتمع الليبرالي ما هي إلا نصوصا ميتة حيث لا يتمتع بها من الناحية الواقعية، إلا طبقة الرأسماليين الأغنياء، أصحاب المال والسلطة وبالتالي فهي حقوق وحريات صورية لا يكفل المجتمع وسائل ممارستها. وبعبارة أخرى فهي لا تعدوا أن تكون مجرد إمكانيات قانونية لا يمكن ممارستها إلا لمن لديهم المقدرة المادية.[1]

وفي نظر الماركسيين، فما قيمة الحريات السياسية إذا كانت التراكمات الرأسمالية قد أفرغتها من مضمونها، فصار الفقير لا يقوى على ممارستها فعليا لافتقاره للوسائل والإمكانيات المادية. فما قيمة حق الانتخاب - مثلا – أو حرية الرأي، إذا كان العامل ليس حرا في الحصول على مقابل عادل عن عمله الذي يمثل مصدر رزقه الوحيد؟ وما فائدة تقرير حق الترشيح لرجل يسعى للبحث عن قوته اليومي ويعوزه المال اللازم للتعليم وإدراك حقوقه، وتحمل نفقات الترشيح والدعاية الانتخابية؟ وما قيمة حرية الفكر لإنسان

---

(1) – راجع – الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق، ص 54 – 55.
- البنا (محمود عاطف) الوسيط في النُّظم السياسية مرجع سابق، ص 422.

لا يملك من الوسائل المادية ما يمكنه من التأليف والكتابة ليبرز حقوقه وحرياته ويدافع عنها؟[1]

وبهذا التحليل أضحت الحقوق والحريات السياسية، في ظل المبادئ الليبرالية التقليدية - في حقيقة الأمر - مقصورة على من يملك وسائل ممارستها عمليا، وهي طبقة الأقلية من أصحاب رؤوس الأموال الذين يتحكمون في الحياة الاقتصادية، والذين سوف يسيطرون على الحياة السياسية، لأن من يملك الثروة يملك السلطة تبعا لذلك.[2] ونتيجة لكل ما تقدم، فإن أي شكل من أشكال حكم الأغلبية في ظل الليبرالية التقليدية، ما هو إلا نوع من المغالطة والخداع، يناقض الواقع، وينافي الحقيقة، لأنّه حكم الأقلية المستغِلّة ضد الأغلبية المستغَلّة. وأن ما قيل عن المساواة القانونية – والتي تجعل القانون واحدا بالنسبة للجميع – ما هي إلا سراب خادع، إذ لا يمكن لأي مساواة صورية أن تخفي وراءها حقيقة عدم المساواة الفعلية بين الأفراد نتيجة اختلاف الظروف والملكات الخاصة بهم.

والخلاصة أن مبدأ الحرية الاقتصادية للبيرالية التقليدية قد وسّع الفجوة بين الطبقات الاجتماعية، وكرّس عدم المساواة الفعلية بين الأفراد، وحول الحريات السياسية إلى حريات وهمية وشكلية على صعيد الممارسة العملية، وأصبحت الأقلية المالكة للثروة والمسيطرة على الناحية الاقتصادية هي المسيطرة أيضا على الناحية السياسية، لأن البنية السياسية ما هي إلا انعكاسا للبنية الاقتصادية.[3]

ثانيا: التنافي مع مبدأ الديمقراطية

يستلزم الأخذ بالمبدأ الديمقراطي الرضوخ والأخذ بما تراه وتريده الأغلبية، فالديمقراطية هي حكم الأغلبية. وتقوم الليبرالية التقليدية على مبدأ تمجيد الفرد، وتقديس حقوقه، واعتبارها الغاية العليا للجماعة، ومن ثمّ، فإن هذه الحقوق تشكل قيدا منيعا على سلطان الدولـــة لا تملك إزاءها إلا الحماية والرعاية دون المساس بها – كحق الملكية مثلا – والذي يعد من الحقوق المقدسة.

---

[1] – انظر في هذا المعنى متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 383.
- ليله (محمد كامل) النُظم السياسية مرجع سابق، ص 644.

[2] – بدوي (ثروت) النُظم السياسية مرجع سابق، ص 366 – 367.

[3] – راجع في هذا المعنى، العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق، ص 35 – 40.
- متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 382 – 383.

ألا يمكن، وفقا لهذا الطرح، أن يؤدي ذلك إلى تناقض منطقي مع مبدأ الديمقراطية، وما يترتب عليه من إتباع رأي الأغلبية، وذلك لو أن الأغلبية رأت أن تقيد من هذه الحقوق الفردية المقدسة أو تلغيها كلية؟[1]

والواقع أن هذا التناقض كان مصدرا للجدل والصراع بين أرباب العمل والعمال لفترة طويلة من الزمن، حيث تمسك الأولون – استنادا إلى منطق الحرية الاقتصادية، وحق الملكية – بسلامة مركزهم ووضعهم الاجتماعي المتسلط، في حين تمسك الأخيرون بحقهم في تغيير الأوضاع، استنادا إلى حقهم الطبيعي في حكم أنفسهم بأنفسهم إعمالا للمبدأ الديمقراطي وحكم الأغلبية.[2] ومن ذلك، تبرير تدخل الدولة وإجراء إصلاحات اقتصادية واجتماعية، فيما يتعلق بالتملك والعمل، والتعاقد، وهي الحريات التقليدية التي تمسك بها أرباب الأعمال.

- كما تذرعت الحكومات، أحيانا، باسم الديمقراطية وإرادة الأغلبية، لسن قوانين، أو اتخاذ إجراءات تهدر أو تنقص من حقوق وحريات عامة، كالحرية الشخصية، والحريات الفكرية، بل وحتى الحريات السياسية.[3]

والحقيقة، أنّه إذا كانت الديمقراطية، في المذهب الليبرالي التقليدي، تقوم على أساس تقديس حقوق الأفراد، وأنّه في المذهب الاشتراكي تقوم على إرادة الأغلبية، كما يرى البعض،[4] فإن الديمقراطية الكاملة والسليمة – حسب الاتجاه الفقهي الحديث. هي

---

[1] – حول هذا النقد أنظر:

- بدوي (ثروت)، النُّظم السياسية، مرجع سابق، ص 363 – 365.

- إسماعيل (محمود)، المدخل إلى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 211.

[2] – انظر،البنا (محمود عاطف) مرجع سابق، ص 422 – 423.

- سميع (صالح حسن) مرجع سابق، ص 98.

[3] – راجع، بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 364 والذي يرى سيادته، أنّه قد يحدث كثيرا أن تريد الأغلبية أمرا فيه مساس أو إهدار للحقوق الفرديـــة، وما إلغـــاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج في الاتحاد السوفياتي –سابقا – إلا نتيجة لاتفاق الأغلبية. هل يمكن إنكار الصفة الديمقراطية على مثل هذا الإجراء الذي أهدر حقا من الحقوق المقدسة في نظر دعاة المذهب الفردي؟ لا شك في الإجابة بالنفي، لأن الديمقراطية هي حكم الأغلبية، وما دامت الأغلبية قد قررت أمرا، فالخضوع لإرادتها لا يمكن أن يكون إلا ديمقراطيا. لذلك فالمذهب الاشتراكي يقدم إرادة الأغلبية على حقوق الإنسان عكس المذهب الفردي.

[4] – المرجع نفسه، ص 365.

التي تسعى إلى التوفيق بين إرادة الأغلبية من جهة، وضمأنّها واحترامها لحقوق الأفراد وحريتهم على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم وفئاتهم من جهة أخرى.[1]

ثالثا: الافتقار إلى التبرير العلمي الصحيح

تعرضت الليبرالية التقليدية لانتقادات عديدة ومختلفة من جانب كبير من المفكرين والفقهاء، مما قد يصل إلى حد هدمها فكريا من الداخل. وقد تمحورت هذه الانتقادات، بصفة خاصة حول افتقاد الأسس المختلفة التي تقوم عليها – الليبرالية التقليدية – للتبرير العلمي الصحيح.[2] ولعله باعتراف "جان جاك روسو" أشهر فرسأنّها ومنظريها، يكون أساسها العقدي قد بني على تصورات خيالية تجريدية، كما ذكر هو ذلك صراحة في بداية الفصل الخاص بالعقد الاجتماعي. حيث بدأه بقوله: إنني افترض: "Je suppose" وقد ترتب عن هذا الافتراض الكثير ممن النتائج المتناقضة العارية عن التحقيق العلمي الصحيح.[3]

وفيما يلي نتعرض لأهم هذه الانتقادات بصورة موجزة، وذلك على الشكل التالي:

أ - فكرة العقد كأساس لقيام السلطة العامة غير سليمة منطقيا وقانونيا

فالفرض – حسب منطق النظرية العقدية – أنّه بواسطة العقد انتقل الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة المنظمة، فألزمهم بمضمونه، ومن المعلوم أن القوة الإلزامية للعقد لا توجد إلا بوجود الجماعة وقيام سلطة بها تسهر على حماية العقد وضمان احترامه. فكيف اكتسب هذا العقد صفة الإلزام مع أن الجماعة لم تنشأ بعد؟ وهل من المتصور أن يكون العقد الذي يحتاج إلى حماية السلطة، هو نفسه الذي يقيمها؟[4]

ب - تناقض النظرية بين حرية الإنسان الطبيعية وبين تأبيد القوة الملزمة للعقد

---

[1] – لمزيد من التفصيل، راجع ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 768 – 704.
- متولي (عبد الحميد)، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 381 – 382.
- راجع ما سبق، ص 64 – 65 من الباب الأول.

[2] – لمزيد من التفصيل حول نقد الليبرالية التقليدية بصفة عامة، راجع:
- إسماعيل (محمود) مرجع سابق، ص 212 – 239.
- عفيفي (مصطفى محمود) مرجع سابق، ص 143 – 145.

[3] – راجع، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 45.

[4] – خليل (محسن) مرجع سابق، ص 292 – 293.

وفقا لنظرية العقد، أن الإنسان بعد قيام الجماعة يترك حياة الفطرة إلى الأبد، ويرتبط بالدولة ارتباطا أزليا، وهذا يتنافى مع حريته الطبيعية اللصيقة به، والتي لا يمكنه النزول عنها – حسب منطق النظرية - ولو أراد. "فإذا تعاقد الإنسان لإنشاء الجماعة السياسية، فأنّه يبقى محتفظا بحريته الطبيعية، وبالتالي تكون له حرية فسخ العقد، والخروج من الجماعة في كل وقت، فإذا تعدد الخارجون عن الجماعة، واتفقوا فيما بينهم على إنشاء دولة جديدة، كان معنى ذلك أنّهيار الدولة القديمة، لأنّه لا يتصور قيام دولتين على إقليم واحد، ومن ذلك يظهر أن النظرية تناقض نفسها، وبدلا من أن تقيم أساس الدولة فأنّها تهدمه".[1]

جـ - تناقض النظرية في القول بوجود حقوق طبيعية للأفراد قبل قيام الجماعة

إن القول بثبوت حقوق طبيعية للفرد قبل دخوله في الجماعة، يستمدها من ذاته البشرية، وبحكم كونه إنسانا، منطق ينقضه الواقع. فالحق لا يظهر إلا باحتكاك الأفراد بعضهم ببعض، لأنّه يفترض علاقة بين أشخاص يسعى أحدهم إلى أن يلزم الآخرين باحترام شخصه أو ماله.[2] "وكل حق يقابله واجب، والواجب هو ذات الحق منظورا إليه من ناحية من عليه الحق".[3]

ومن ثمّ يكون الإدعاء بثبوت حقوق طبيعية للإنسان سابقة على وجود الجماعة، محض افتراض لا سند له ولا أساس.[4]

---

(1) – بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 141 – 142.

(2) – المرجع نفسه، ص 365.

(3) – راجع، الشاعر (رمزي طه) الأديولوجيات، مرجع سابق، ص 35.

(4) – أثبت العلم – في التاريخ الطبيعي والاجتماعي "أن الإنسان بحكم تكوينه المادي والنفسي لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن غيره من بني جنسه... فالفرد لا يوجد إلا في الجماعة وبالجماعة...وما دام الأمر كذلك، فالقول بوجود حقوق عديدة له ترجع إلى طبيعته الإنسانية قول غير صحيح، لاعتماده على أساس غير صحيح، - بل منعدم – ولا يتصور أن يؤدي العدم إلى شيء".
- راجع ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 246 وما بعدها – بتصرف.

الفرع الثاني

ظهور المبدأ الاجتماعي وأثره في تطور مفهوم الحرية

ظهر المذهب الاجتماعي نتيجة للهجمات الشديدة، والانتقادات اللاذعة التي وجهت إلى مبادئ الليبرالية التقليدية – المذهب الفردي – وما نتج عنها من مساوئ اجتماعية واقتصادية نتيجة إطلاق الحريات الاقتصادية، ومنع تدخل الدولة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي على النحو السابق بيانه.

غير أن هذا المذهب، لا يعتبر في الحقيقة مذهبا بالمعنى العلمي الصحيح، وذلك لافتقاره لقواعد وأصول خاصة به، فهو لا يعدوا أن يكون مجرد اتجاهات ورؤى فكرية تدور في فلك الأسس العامة للمذهبية الليبرالية بغية الحد من مساوئ النزعة الفردية، والرغبة في إعلاء مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، وإعادة التوازن الاجتماعي وكذلك اتقاء وتجنبا لمساوئ النزعة الثورية المتطرفة للمذهب الاشتراكي في صورته الشيوعية.[1]

ومن ثمّ، فإن المذهب الاجتماعي هو اتجاه وسط بين اتجاهين متناقضين، اتجاه لا يقدس الملكية الفردية، ويمنع الدولة من المساس بها، ويطلق العنان للحرية الاقتصادية – وهو المذهب الفردي – واتجاه يلغي الملكية الفردية لأموال الإنتاج لصالح الدولة، ويحتّم عليها التدخل الكلي في مختلف النشاط الاقتصادي، من تنظيم وإنتاج وتوزيع وغيرها، وهو المذهب الاشتراكي – الماركسي -.[2]

أما المذهب الاجتماعي، فهو لا يلغي الملكية الفردية، ولكنه يقيّدها وينظّمها ويعتبرها ذات وظيفة اجتماعية. كما يتّخذ موقفا وسطا من تدخل الدولة بين التحريم والتحتيم، فيسمح لها بالتدخل المعتدل بما يتفق وحاجات الجماعة وتحقيق أهدافها. وإذا كان المذهب الاجتماعي لا ينسب لمفكر بعينه، بل يعزى إلى العديد من الفقهاء والمفكرين الذين تبنوه، إلا أن ذلك لا ينفي فضل البعض من رواده أمثال "أوجيست كونت"

---

[1] – أنظر، خليل (محسن) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 360 – 364.

[2] – أنظر، ليله (محمد كامل) النُّظم السياسية، مرجع سابق ص 307

"Augueste Conte" و"دوجي" "Léon Duguit" وغيرهما ممن كان لهم دور كبير في استخلاص خصائصه، وإيضاح وإبراز أهم معالمه.[1]

وعموما، فإن أساس هذا المذهب حسب صياغة أنصاره يستند إلى عدة اعتبارات يمكن إيجازها في الأمرين التاليين.

<u>الأمر الأول:</u> إن إدعاء الليبرالية التقليدية بأن للإنسان حقوقا طبيعية سابقة على وجود الجماعة، أو تقيد من سلطأنّها، وإن الجماعة ما وجدت إلا لحراسة هذه الحقوق وتنميتها، إدعاء غير سليم، فالفرد لا يمكن النظر إليه إلا من خلال صفته الاجتماعية، أي بوصفه عضوا في جماعة تحكمه وتسمو عليه، ومن ثمّ تكون حقوق الأفراد ذات وظيفة اجتماعية ولا يمكن ممارستها إلا في إطار جماعي، وبالتالي يكون من حق الجماعة أن تنظمها وتقيدها بما يحقق التوازن الاجتماعي، وخدمة أهداف الجماعة.

<u>الأمر الثاني:</u> إن الفرد مهما كانت له ميول وحاجيات خاصة، فإن له حاجيات مشتركة، غير أنّه لا يستطيع إشباع هذه الحاجيات بمفرده، لذا فهو مضطر إلى الحياة في الجماعة لإشباع حاجياته الخاصة، عن طريق تبادل الخدمات والمنافع مع بني جنسه، وللتعاون معهم في إشباع الحاجيات المشتركة لكل أفراد الجماعة.[2]

ومعنى هذا، أن الرغبة في الحياة الجماعية للأفراد، أساسها، ما لهم من حاجات مشتركة، وما يتميزون به من قدرات وكفاءات مختلفة، وعليه فهم يتعاونون ويتضامنون من أجل إشباع تلك الحاجات المشتركة، والرغبات المتماثلة وهذا ما يسميه "دوجي" "التضامن بالتشابه" "Solidarité par Similitude" وبما أن قدرات الأفراد متفاوتة ومختلفة فسيمارس كل واحد منهم العمل الذي يجيده بحسب قدرته، ثمّ يتبادل الأفراد المنافع والخدمات الناتجة من نشاطهم المختلف – وهذا ما يطلق عليه – "دوجي" التضامن بتقسيم العمل "Solidarité par division du travail".

[1] – بدوي (ثروت) النُظم السياسية، مرجع سابق ص سابق 393 - 397.

[2] – ليله (محمد كامل) النُظم السياسية، مرجع سابق، ص 394.

وعموما، فإن التضامن الاجتماعي هو أساس الجماعة، وسرّ قيامها وهو الذي يحدد نشاطها وأهدافها وحقوقها، والتي ما هي إلا مجرد قدرات أو وظائف يمنحها القانون.ومن ثمّ يكون للسلطة حق تنظيمها وتقييدها وتحديدها بحسب مقتضيات التضامن الاجتماعي.[1]

والخلاصة، فإن المذهب الاجتماعي، بأفكاره ومبادئه المتّصفة بالاعتدال والوسطية، كانت له آثار فعالة على الفكر السياسي الأوروبي فتبنّاها، وعدل عن الكثير من أحكام ومبادئ ومفاهيم الليبرالية التقليدية. لذلك قامت دول الديمقراطية الغربية بإصلاحات جوهرية "توفيقية" لإعادة التوازن للبنية الاجتماعية المختلة، وبغية الحفاظ على الفكر الليبرالي الأوربي من الانهيار ، ولوقاية الديمقراطية الغربية من خطر الوقوع في الصيغة الشمولية للمذهبية الماركسية.

وهكذا أحدثت أفكار المذهب الاجتماعي تطورات عميقة وتحولات جوهرية في مفاهيم الليبرالية التقليدية، حتى أصبحت تعرف باسم – الليبرالية المعاصرة – أو الحديثة، وقد امتدت مظاهر هذه التحولات لميادين متعددة ومختلفة كان من أهمها ما يلي:

أولا: على الصعيد الاجتماعي: وتمثل ذلك في إحداث التوازن الاجتماعي للبنية الاجتماعية المشوهة، وذلك عن طريق التدخل لإصلاح العلاقة المختلة بين أرباب الأعمال، وبين العمال، بتحديد الأجور تحديدا عادلا ومناسبا، وتحديد ساعات العمل، وتقرير الضمانات الكفيلة بتأمين العمال ضد حوادث العمل، وضد المرض والعجز والشيخوخة، وكذا البطالة عن العمل.[2]

ثانيا: على الصعيد الاقتصادي: وتجسدت هذه التحولات عن طريق التدخل في مراقبة الأسعار للسلع الضرورية وضبطها، والتخفيف من التفاوت بين الثروات أو الدّخول – كي تتقارب الطبقات الاجتماعية من بعضها البعض – عن طريق فرض الضرائب التصاعدية. غير أن أهم مظهر للتدخل في هذا الميدان، تمثل في اعتبار حق الملكية الفردية حق ذو وظيفة اجتماعية، ومن ثمّ كان لابد من تنظيمه وتقييده

---

[1] – راجع بدوي (ثروت) النُّظم السياسة، مرجع سابق، ص 396 – 397.

[2] – حول مظاهر هذه التحولات أنظر:

- الشرقاوي (سعاد) مرجع سابق، ص 56 – 57.

- شريط (الأمين) الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون الجزائر 1999، ص 104 – 105.

بما يخدم مصلحة الجماعة، فتدخلت الدولة عندئذ لتقييد الحريات الاقتصادية، وتنظيم الإنتاج وتوجيهه بما يتفق وحاجات الجماعة وتحقيق أهدافها.

ثالثا: على الصعيد السياسي والدستوري: إن المذهب الاجتماعي بمفاهيمه الجديدة كان إيذانا بأفول الفكر الاقتصادي التحرري، وتحوله من اقتصاد حر متروك للمبادرات الفردية إلى اقتصاد موجه من قبل الجماعة.[1] ومن ثمّ، أصبح الاتجاه التدخلي، على النحو السابق بيانه، هو السائد في جميع دول الديمقراطيات الغربية، حيث تبنّته دساتيرها، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، ومنها انتشر إلى غيرها من دساتير العالم.[2] ولقد كان لهذه التحولات المذكورة في الميدانين الاجتماعي والاقتصادي انعكاسات مباشرة على الميدان السياسي حيث تمكن الأفراد من ممارسة حرياتهم السياسية، ممارسة فعلية، مؤدية لمهامها كوسائل فعالة وقادرة على ضمان وحماية بقية الحقوق والحريات الأخرى، كما سنبين ذلك تفصيلا فيما بعد خلال هذه الدراسة.

المبحث الثاني
المصادر الفكرية للحرية السياسية في النّظام الاشتراكي - الماركسي

إن التطبيق العملي للمذهب الليبرالي بصفة مطلقة، وما أفرزه من مساوئ ومظالم، نتيجة لنزعته الفردية الجامحة والتي اتسم بها أيام ازدهاره في القرن الثامن عشر، وطيلة القرن التاسع عشر، تولد عنه فكر وضعي جديد مضاد للنزعة الفردية، ومتطرف هو الآخر، تمثل في ظهور المذهب الاشتراكي - الماركسي، والذي بني على أسس ومبادئ فكرية تشكل في مجموعها فلسفة متكاملة متعددة الجوانب – من اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، وأخلاقية، ودينية - مرتبطة ببعضها في حلقات متصلة تسير مع بعضها، بحيث إذا انفصلت إحداها اختل بنيان هذا المذهب،[3] ومن ثمّ فلا مجال، لما يعتقده البعض، من أن المذهب الماركسي هو مذهب اقتصادي فحسب، ذلك أن تركيز الفكر

---

[1] – راجع الطماوي (سليمان محمد) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، ط.6، دار الفكر العربي، القاهرة 1996، ص 20 – 27.

[2] – راجع الشرقاوي (سعاد)، نسبية الحريات العامة، مرجع سابق، ص 57 – 58.

[3] – المزيد من التفصيل راجع هوريو (أندريه) الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 22 – 29.

الماركسي على الناحية الاقتصادية لا يمكن أن يحجب النواحي الأخرى التي ذكرناها، والتي أقام بناءها على أساس اقتصادي، وربط بينها ربطا وثيقا، بحيث ينهدم البناء إذا انتزع جزء منه.[1] كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد.

وللوقوف على هذا البنيان الفكري المترابط في المذهب الماركسي وموقفه من الحرية السياسية وشروط تحقيقها، قسم هذا المبحث إلى مطلبين رئيسيين وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: المصادر الفكرية للمذهب الاشتراكي – الماركسي –

المطلب الثاني: موقف المذهب الماركسي من الحرية السياسية وشروط تحقيقها.

المطلب الأول

المصادر الفكرية للمذهب الاشتراكي - الماركسي

سبق القول، أن الفكر الفلسفي الماركسي يشكل في مجموعه فلسفة متكاملة تمتد إلى كل مظاهر الحياة، ولذا كان لها تصور خاص حول قضايا الألوهية، والكون، والحياة والإنسان. ولفهم هذا الفكر فهما سليما والإلمام بجوانبه المختلفة ينبغي الإحاطة بمختلف أسسه التي يقوم عليها، وإدراك حقيقة الترابط المقام بينها، وما تؤدي إليه من نتائج حتمية تبعا لذلك.

وإجمالا، فإن عمدة هذا الفكر في بحثه للظواهر المختلفة، هي توظيفه للمنهج الجدلي، المقام على أساس مادي، ثمّ نقله إلى الميدان الاجتماعي مفسرا به حركة التاريخ الإنساني، وما يتخللها من نظم اجتماعية، تفسيرا ماديا استنادا إلى ما يعرف "بالمادية التاريخية" وذلك لأجل إثبات حتمية الصراع الطبقي، والذي يؤدي بدوره إلى قيام الثورات الاجتماعية، نتيجة قيام المتناقضات داخل النُّظم الاجتماعية.[2]

وتأسيسا على ما تقدم، يمكننا اختزال عناصر هذا المطلب في ثلاث فروع رئيسية وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: مفهوم المنهج "الجدلي" المادي أو "الجدلية المادية".

---

[1] – حول هذا المعنى راجع ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 578 – 579 وما بعدها.

[2] – راجع في هذا المعنى، بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 377.

الفرع الثاني: المادية التاريخية.

الفرع الثالث: الصراع الطبقي.

الفرع الأول

مفهوم المنهج "الجدلي" المادي أو "الجدلية المادية"

أقام المذهب الماركسي، المنهج الجدلي، على أساس مادي فلسفي مجرد، بعد أن أضفى عليه الصفة العلمية، ثمّ بعد ذلك نقله من الظواهر الطبيعية إلى الظواهر الاجتماعية مفسرا به حركة التاريخ الإنساني تفسيرا ماديا.

وإذا كان ماركس قد تأثر بتكوينه العلمي بعوامل مختلفة، إلا أن تأثره بفلسفة "هيجل" "Hegel" وخاصة بنظريته "التطور الدياليكتيكي" أو "المنهج الجدلي" كان تأثرا شديدا وحاسما.[1] وقوام هذا المنهج كما صاغه "هيجل" هو الاعتقاد بوجود التناقض في طيات الأشياء والأفكار، وأن الاعتقاد بوجود هذا التناقض هو حجر الزاوية في فهم الحقيقة وعليه فإن كل فكرة عندما توجد تحمل في طياتها بذور فنائها، وعلة ذلك أنّها لا تتصف بالكمال المطلق أو الحقيقة المطلقة. بل أن كمالها مهما بلغ فهو نسبي، ولهذا فهي معرضة للزوال بواسطة نقيضها الذي يهدمها، والذي يعتبر هو في ذاته فكرة جديدة كمالها نسبي أيضا. ومن ثمّ، فهي تحمل بدورها وفي ذاتها بذور فنائها. ويترتب على تصادم الفكرة الأولى بنقيضها فكرة جديدة تكون بدورها معارضة للنقيض، تجمع في ثناياها عناصر الفكرة الأولى ونقيضها حيث تنتهي بالقضاء على الاثنين معا، وتسمى بنقيض النقيض.

وعندما ينشأ نقيض النقيض هذا، الذي يكوّن فكرة جديدة، يولد في داخله ما يناقضه هو الآخر، ومن تصادمهما، يولد نقيض جديد... وهكذا ... وبذلك يكون الفكر الإنساني في تطور مستمر. فالتطور هو نتيجة الصراع المستمر بين المتناقضات. ومن ثمّ

---

[1] – لمزيد من التفصيل راجع بدوي (ثروت) المرجع السابق،ص 275.
ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 592 – 595، وإلى جانب تأثره بهيجل تأثر ماركس بأستاذه "سافيني" مؤسس المدرسة التاريخية في الفقه، وبأستاذه "جانز" الذي أخذ عنه طريقته في النقد والبحث، كما تأثـر أيضـا بـ "لود فيج فيورباخ" بكتابه: بحث في الفلسفة الهيجلية" وإن كان قد انقده بعد ذلك. ليله (محمد كامل) المرجع نفسه، ص 595 – 596.

فالصراع أو التعارض بين الأفكار هو شرط التقدم والارتقاء. ويطلق "هيجل" على عملية تعاقب الأفكار وتصارعها وتأثيرها في الحياة "العملية الجدلية".[1]

أخذ ماركس عن "هيجل" فكرة "المنهج الجدلي" أو التطور الدياليكتيكي غير أنّه خالفه، مخالفة أساسية. فإذا كان "هيجل" قد اعتبر الفكرة هي الأصل وأنّها سابقة في وجودها على وجود المادة، وأن النُّظم الإنسانية – سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية... وغيرها...- ما هي إلا انعكاسات مادية للفكر المجرد. فإن ماركس يرى أن المادة هي الأصل، وأنّها سابقة في وجودها على وجود الفكر، وأن الفكر والسياسة والاجتماع والدين، تخضع جميعا في تشكلاتها للمادة.[2] وبهذا يكون ماركس قد قلب الوضع وجعل التطور الدياليكتيكي يسير طبقا لتأثير المادة، بينما "هيجل" يجعل الفكرة – كما رأينا – أساس التطور وهي التي تشكل عالم الواقع. وقد كان من نتيجة هذا التناقض بين الفلسفتين الهيجلية والماركسية حول بنيان المنهج الجدلي إلى وصف الجدلية في ظل المفهوم الماركسي – بالجدلية المادية – لأنّها ترتكز على الواقع المادي المحسوس في فهمها وتحليلها للظواهر الطبيعية والاجتماعية. ومن ثمّ فهي تستبعد أي أساس غيبي لفهم وتفسير الكون والحياة والإنسان، بما في ذلك الاعتقاد بوجود خالق لها الكون بمن فيه.[3]

---

[1] – راجع في ذلك:

- بوحوش (عمار) مرجع سابق، ص 184 – 185. وقد ذهبت الفلسفة الماركسية إلى أن الجدلية محكومة بقوانين أساسية وصفت بأنّها علمية. منها قانون الارتباط، وقانون التطور، وقانون التناقض....وغيرها. لمزيد من التفصيل حول ذلك، أنظر:
- أمين (جلال أحمد) الجدلية والاشتراكية العلمية: بحث منشور بمجلة مصر المعاصرة عدد أكتوبر 1967، ص 45 – 46.
- قطب (محمد) مذاهب فكرية معاصرة، ط.1 دار الشروق القاهرة 1983، ص 373.
- الجمل (يحي) الاشتراكية العربية ط.2، دار المسيرة، بيروت، 1980، ص 114.

[2] – حول نفس المعنى راجع: ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 601.

- دويدار (محمد)، مبادئ الاقتصاد السياسي – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1981، ص 200 – 205.

[3] – أنظر متولي (عبد الحميد) الإسلام ومبادئ نظام الحكم، مرجع سابق، ص 147، هذا وقد وصفت المادة في ظل المنهج الجدلي بأنّها أزلية وأبدية وأنّها سابقة في وجودها على وجود الفكر وأن ليس للكون نهاية=

والخلاصة، أن الفلسفة الماركسية تؤمن بأن المادة والطبيعة والوجود حقائق موضوعية خارج نطاق العقل البشري، ومستقلة عنه، فالمادة تأتي في المقام الأول، فهي قائمة بذاتها، وأبدية، ومنشئة لغيرها.ومن ثمّ تكون مختلف الآراء والنظريات والنُّظم الإنسانية، ما هي إلا انعكاس للوجود الاجتماعي وللحياة المادية للمجتمع، وأن حركة التاريخ لا يمكن تفسيرها وفهم حقائقها إلا عن طريق هذا الفهم المادي لها. أو ما يسمى "بالمادية التاريخية".

الفرع الثاني

المـاديـــــة التاريخيـــة

أشرنا فيما سبق، أن ماركس قد تأثر في تكوينه العلمي بعوامل مختلفة، وعلى الأخص بفلسفة "هيجل" الجدلية، وفلسفة "فيورباخ" المادية، إلى جانب تأثره بأفكار "سافيني" و"جانز" و"ريكاردو" الذي أخذ عنه نظرية القيمة، وغيرهم. ومن خلال هذه الفلسفات والأفكار المتعارضة، أنشأ ماركس لنفسه مذهبا مستقلا استمد إطاره العام من الفلسفة الهيجلية، بينما جوهره يتماشى مع فلسفة "فيورباخ" المادية، ومن ثمّ فقد ارتكز مذهبه على أساس فلسفي يعرف باسم "المادية التاريخية"[1] "Matérialisme historique" والتي هي ليست إلا نوع من التطبيق الفكري للمنهج الجدلي على التاريخ، وما تخلله من نظم اجتماعية.[2]

= ولا حدود. العالم أبدي وليس له أي بداية، ولن تكون له أي نهاية. ومن هنا فأي عالم غيبي غير مادي غير موجودة، ولا يمكن أن يوجد. وفي واقع الأمر، أنّه إذا لم يوجد شيء غير المادة، فلا يوجد غير عالم مادي واحد، وهذا يعني أنّه عند الأشياء والظواهر المختلفة في العالم المحيط بنا، هناك خاصية واحدة توحدها هي: ماديتها. راجع، قطب (محمد) مذاهب ف كرية معاصرة، مرجع سابق، ص 270 وما بعدها وقد عزا هذا القول لكل من "سبركين" و "باخوت".

[1] – لمزيد من التفصيل حول المادية الجدلية والمادية التاريخية، راجع بدوي (طه) رواد الفكر السياسي الحديث، 1967، ص 151 – 153. المحجوب (رفعت) الاشتراكية 1966، ص 247 – 252، ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 597 وما بعدها.

[2] – انتقد الفيلسوف الألماني "لودفيج فيورباخ" 1804 – 1872 في كتابه تحت عنوان "بحث في الفلسفة الهيجلية" آراء هيجل، وقلبها رأسا على عقب، وأعلــن أن القــوة المحركة في التاريخ ليست قوة روحيـــة – كما يذهب هيجل – ولكنها مجموعة الظروف المادية التي تدفع الناس الذين يعيشون في فترة معينة إلى التفكير والتصرف، على نحو ما يفكرون ويتصرفون. ومن ثمّ، فإن المادة هي الأساس في بناء الكون بمن فيه، وأنّها المحرك للعقل وليس العكس. راجع ليله (محمد كامل) المرجع نفسه، ص 596 وما بعدها. =

فالمادية التاريخية تعني إذن – حسب الفلسفة الماركسية - تفسير التاريخ ما يتخلله من أحداث وأوضاع وأنظمة مختلفة تفسيرا مستندا إلى العوامل المادية أو الاقتصادية. ومن ثمّ، فإن الأوضاع القانونية والاجتماعية والسياسية والفنية والفلسفية، وجميع النواحي الفكرية عموما لا يمكن أن تتم بذاتها – كما يقول الماركسيون - لأنّها تتحدد وتتشكل وفقا لتأثير العوامل المادية والاقتصادية عليها.[1] وبعبارة أخرى، أن الوضع المادي والاقتصادي هو الذي يكيف شكل الحياة البشرية في أي وقت من أوقاتها، وأنّه الأصل الذي يفرز الأفكار والمشاعر والمؤسسات والنُّظم البشرية المختلفة.[2] والأوضاع الاقتصادية التي تؤثر وتتحكم في كافة الأوضاع والنُّظم الاجتماعية والفكرية، على هذا النحو، هي التي تتركز في الفن الإنتاجي المعمول به في فترة زمنية معينة، وعن هذا الفن يتولد الشكل الاجتماعي الذي يطبع العلاقات بين أفراد الجماعة. وتبعا لهذا التحليل، فإن النُّظم الاجتماعية تختلف زمانا ومكانا باختلاف الفن الإنتاجي المتبع، ومن ثمّ، يكون لكل نظام إنتاجي شكل معين للمجتمع يقابله، حيث يختلف هذا الشكل باختلاف وسائل الإنتاج وطرقه. فالمطحنة الهوائية - كما يقول ماركس – تعطينا مجتمعا إقطاعيا، والمطحنة البخارية تعطينا مجتمع الرأسمالية الصناعية.[3]

=

هذا، وبالرغم من الأثر العميق الذي تركته فلسفة "فيورباخ" المادية على الفلسفة الماركسية لاسيما قوله: أن جميع الأديولوجيات، سواء كانت دينية أم دنيوية كثيرا ما تكون محاولات للتعويض المثالي عن الشقاء الحقيقي – فقد انتقد من جانب الماركسيين بأنّه لم يرتب النتائج الجوهرية المستقاة من هذا الفكر ومنها.

- أن الإنسان – وهو جزء من الطبيعة نتاج للحياة لاجتماعية.
- كما أنّه – وإن أبطل الاعتقاد بوجود خالق للكون – لم يدرك الجوهر الطبقي للدين، ولم يكشف عن الأسباب الاجتماعية التي تدفع الإنسان إلى الإيمان بالله وبالحياة بعد الموت.
- كما أتهم بأنّه لم يكن ضد الفكرة الدينية بصرف النظر عن أساسها...
- لمزيد من التفصيل حول هذه الأفكار والانتقادات راجع، شيبتولين – الفلسفة الماركسية اللينينية، ترجمة لويس آسكاروس، دار الثقافة الجديدة القاهرة، د.ت. ص 40 – 42.

[1] – راجع هوريو (أندريه) المرجع السابق، ج.2، ص 22 – 23.
- بدوي (ثروت) المرجع السابق، ص 376.

[2] – أنظر قطب (محمد) مذاهب فكرية معاصرة مرجع سابق، ص 281.

[3] – هوريو (أندريه) مرجع نفسه، ص 23.
- البنا (محمود عاطف) المرجع السابق، ص 432.

وتطبيقا لهذا التخريج الفكري، نجد المجتمعات البدائية، والتي تميزت بالمشاعية وانعدام الملكية الفردية قد ساد فيها السلام الاجتماعي، ولم يكن للطبقية والاستغلال أي وجود يذكر لانعدام سببه ومقتضاه.

لكن عندما بدأ الإنسان في استعمال الأدوات المعدنية عوضا عن الأدوات الحجرية فإنّه بهذا التقدم النوعي في فن الإنتاج يكون قد أنشأ نظاما اجتماعيا مغايرا وغير متكافئ للملكية الفردية أدى بدوره إلى خلق طبقة من السادة تملك الأرض، وطبقة من العبيد تفلحها.

ولما بدأ تطور فن إنتاج الزراعة، وبعض الأعمال الصناعية، ظهر نوع جديد من علاقات الإنتاج أدت بدورها إلى خلق نظام اجتماعي جديد تجسد في النّظام الإقطاعي الذي قسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة الأقنان - أشباه العبيد - الخادمة، وطبقة الأسياد المخدومة.

غير أنّه وفقا لقانون التطور – كما ترى الفلسفة الماركسية – أدى التطور الضخم في فن وسائل الإنتاج، قبل وأثناء الثورة الصناعية إلى التغيّر في علاقات الإنتاج، فتغيّر تبعا لذلك الوجه الإقطاعي للنظام السابق، وحل محله وجه جديد للنظام الاجتماعي، تمثل في النّظام الرأسمالي الذي انعدمت فيه العبودية من الناحية القانونية، وتميز بنوع من المساواة القانونية بين طرفي النّظام الجديد وهما: طبقة الرأسماليين البرجوازيين، أصحاب المال والسلطة من جهة، وطبقة العمال الكادحين – أو البروليتاريا – من جهة أخرى.[1]

وهكذا، ولما كان الفن الإنتاجي هو الأساس الذي يحدد ويشكل أنماط النُّظم الاجتماعية – حسب الفلسفة الماركسية – فأنّها قد طبقت فكرة التطور الدياليكتيكي – السالف بيانه – في تفسيرها لتاريخ النُّظم الاجتماعية ومآلها. وخلاصة ذلك، أن كل نظام اجتماعي يحمل في ثناياها عوامل هدمه وأسباب انهياره. فمن داخل كل نظام تتولد القوى التي تناهضه وتصارعه حتى تقضي عليه وتزيله من الوجود. ومتى قام النّظام الجديد، نشأت معه هو الآخر عوامل فنائه التي تهدمه بدوره.

---

(1) – راجع هوريو (أندريه) مرجع سابق، ج.2 ، ص 24. أيضا الجمل (يحي) مرجع سابق، ص 120 – 121.

وهكذا ينقلنا التاريخ من نظام إلى آخر ويطلعنا على صور مختلفة من النُّظم، كل منها يؤدي إلى الآخر في حلقات متتابعة متصلة. فوسائل الإنتاج تتغير وتتغير تبعا لها الأوضاع الاجتماعية والسياسية وفقا لنظرية التطور "الديالكتيكي"، بسبب قيام المتناقضات في داخل الحقائق الاجتماعية، تلك المتناقضات التي تتبلور في الصراع بين الطبقات والذي هو المقدمة الحتمية لقيام الثورات الاجتماعية.[1]

الفرع الثالث

الصـــــــراع الطبقـــــي

يرى المذهب الماركسي أن الصراع بين الطبقات يعد قانونا أساسيا في النُّظم الاجتماعية القائمة على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وأنّه العامل الفعال في تطورها، والمترجم حول عما يتخللها من تناقضات ومن ثمّ فإن كل مجتمع – كما يقول كارل ماركس – لم يكن إلا تاريخ الصراع بين الطبقات.[2] وأن هذا الصراع بما يحمله من تناقضات وتراكمات كمية، سوف يؤدي حتما إلى صراع وتصادم بين نقيضي النّظام القائم، والذي سوف يؤدي بدوره إلى خلق نظام جديد عن طريق الثورة الاجتماعية.[3]

وتوضيحا لما أجملناه نفصل هذا الفرع بالتعرض أولا، لمضمون الصراع الطبقي، وثانيا، لظهور الثورات الاجتماعية نتيجة لذلك.

أولا: مضمون الصراع الطبقي وتطبيقه على النّظام الرأسمالي

يقول: "كارل ماركس" إن تاريخ أي مجتمع من المجتمعات، ما هو إلا تاريخ صراع الطبقات فيه، وهذا الصراع الطبقي هو القوة المحركة التي تعمل في داخل النّظام الاجتماعي وتنقل التاريخ من نظام إلى نظام آخر.[4] "إن تاريخ أي مجتمع – يقول ماركس – لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات فالحر والعبد، والنبيل والعامي، والسيد الإقطاعي، والقن، والمعلم والصانع، أي باختصار المضطهِدون، والمضطهَدون، كانوا في

---

(1) – بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 377.

(2) – يقول كارل ماركس في البيان الشيوعي

« L'histoire de toute société passée est l'histoire de luttes de classes… lutte entre classes exploitées et classes exploiteuses, entre classes dirigées et classes dirigeantes aux divers stade de l'évolution sociale… »

(3) – راجع بدوي (ثروت) النُّظم السياسية، مرجع سابق، ص 378.

(4) – ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 603 والهامش.

تعارض دائم، وكانت بينهم حروب مستمرة، تارة ظاهرة، وتارة مستترة، حرب كانت تنتهي، دائما إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره، وإما بانهيار الطبقتين المتناضلتين معا... أما المجتمع البرجوازي الحديث الذي خرج من أحشاء المجتمع الإقطاعي الهالك فإنّه لم يقض على التناقضات بين الطبقات، بل أقام طبقات جديدة محل القديمة، وأوجد ظروفا جديدة للاضطهاد، وأشكالا جديدة للنضال بدلا من القديمة. إلا أن الذي يميز عصرنا الحاضر، عصر البرجوازية هو أنّه جعل التناحر الطبقي أكثر بساطة فإن المجتمع أخذ بالانقسام أكثر فأكثر إلى معسكرين قسمين فسيحين، إلى طبقتين كبيرتين العداء بينهما مباشر، هما البرجوازية، والبروليتاريا.[1]

ولكي يتسنى لنا فهم حقيقة نظرية الصراع الطبقي في المفهوم الماركسي، نتطرق بشيء من الإيجاز لرؤية ماركس لطبيعة النّظام الرأسمالي ولقوانينه الاقتصادية والتي ستؤدي به – نتيجة الصراع الطبقي بين طرفيه المتناقضين - البرجوازية، والعمال، إلى الفناء والانهيار، وذلك على النحو التالي:

أ - الطبيعة المتناقضة للنظام الرأسمالي

إن النّظام الرأسمالي يحمل في طياته – كما ترى الفلسفة الماركسية – تناقضات أساسية تؤدي به حتما إلى الصراع الطبقي، ومن بينها قيامه على الأمور الآتية:[2]

الأمر الأول: قيام النّظام الرأسمالي على أساس وجود أقلية مالكة لوسائل الإنتاج، وأغلبية أجيرة لا تملك إلا عملها.

الأمر الثاني: التناقض الأساسي بين مصالح الرأسماليين من ناحية، وبين مصالح الأجراء من ناحية أخرى. فأصحاب رؤوس الأموال يسعون دائما إلى الزيادة من أرباحهم، وهذا لن يتحقق لهم إلا على حساب أجور الأجراء، وهم أفراد الطبقة العاملة. كما هذه الأخيرة تسعى هي أيضا إلى الزيادة من أجور أفرادها، وهذه الزيادة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الانتقاص من أرباح الرأسماليين، وهكذا يقوم التناقض بين المصلحتين والذي سوف

---

[1] – لينين، المختارات، إصدارات دار التقدم، موسكو ط 1986، ص 42 – 43.

[2] – لمزيد من التفصيل راجع،

- الجمل (يحي) الاشتراكية العربية، مرجع سابق، ص 123.
- ليله (محمد كامل) النُّظم السياسية، مرجع سابق، ص 591.

يؤدي حتما إلى الصراع بين الأقلية المالكة وهي طبقة الرأسماليين، وبين الأغلبية غير المالكة، وهي طبقة العمال.[1]

ب – القوانين التي تحكم الصراع الطبقي في ظل النّظام الرأسمالي

أفصح ماركس في مقدمة كتابه"رأس المال" أن "هدف كتابه هو الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث، ثمّ بين كيف أن النّظام الرأسمالي يسير حتما في طريق الفناء وذلك باندحاره أمام القوى المعارضة والتي تتولد في داخله، وذلك نتيجة للقوانين التي تحكمه، والتي ستؤدي به – طبقا للتطور الحتمي الدياليكتيكي – إلى الزوال، ويمكن رصد هذه القوانين بإيجاز كالآتي:

1- قانون العمل وفائض القيمة [2]

إن النّظام الرأسمالي – كما يقول كارل ماركس – قد قام على أنقاض النّظام الإقطاعي، والذي هدمته القوى المتناقضة داخله نتيجة التطور في فن وسائل الإنتاج، ومن ثمّ ظهرت طبقة جديدة هي طبقة "المنتجين الصناعيين" أو "الرأسماليين البرجوازيين" والتي تمكنت - بفضل الإمكانيات الضخمة للثورة الصناعية والاكتشافات الجديدة – من السيطرة على السياسة والاقتصاد، الأمر الذي أدى بالمجتمع إلى الانشطار إلى طبقتين، طبقة البرجوازيين، أصحاب رؤوس الأموال، وطبقة العمال، أو "البروليتاريا" التي تعيش أجيرة عند أفراد الطبقة الأولى. لكن من أين للطبقة الأولى برؤوس الأموال الضخمة التي مكنتها من السيطرة؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال، تتركز – ابتداء – فيما أسماه ماركس "بنظرية قيمة العمل" أو "نظرية العمل في القيمة"[3] والتي قال بها الاقتصاديون التقليديون في إنجلترا،

---

[1] – حسب النظرية الماركسية، فإن الصراع الطبقي ينحصر بين طبقتي العمال وأرباب العمل، أما الطبقات الأخرى فأنّها ستنحط وتهلك مع نمو الصناعة الكبرى، وبالتالي فلا يبقى إلا طبقة واحدة ثورية، تقف أمام البرجوازية وجها لوجه وهي "البروليتاريا".

- راجع ، لينين، المختارات، مرجع سابق، ص 43.

[2] – حول هذا القانون، راجع.

- الجمل (يحي) الاشتراكية العربية، مرجع سابق، ص 125 – 126.
- شقير (لبيب) تاريخ الفكر الاقتصادي، دار النهضة، مصر د.ت.ص 223 – 226.

[3] – دويدار (محمد) المرجع السابق، ص 205.

ومفاد هذه النظرية "أن قيمة أي سلعة تتحدد بحسب ما بذل في إنتاجها من عمل" فإذا كان صيد "قنفد" مثلا – كما يقول آدم سميث – في كتابه "ثروة الأمم" يقتضي ضعف العمل الذي يقتضيه صيد "غزال" فإن ثمّن الأول عندئذ لابد أن يكون ضعف ثمّن الثاني، لأن العمل المبذول في صيد قنفد هو ضعف العمل المبذول في صيد الغزال.[1] تبنى ماركس هذا المفهوم التقليدي لنظرية قيمة العمل، بعدما قرر أن العمل في النّظام الرأسمالي يعد سلعة كبقية السلع تباع وتشترى، وتحديد قيمتها وفقا للنظرية العامة في تحديد القيمة، لكن السؤال ماذا يبيع العامل؟

والجواب، كما يقول ماركس، يكمن في وجوب التمييز بين ساعات العمل وبين القوة العاملة للعامل، فالعامل حينما يتعاقد مع رب العمل، يبيع له قوته العاملة، ومن ثمّ تكون السلعة محل التعاقد، هي القوة العاملة، والتي تقوم على ما لدى العامل من عضلات وأعصاب وحيوية جسمية، ويتحدد ثمّن هذه السلعة، وفقا للنظرية العامة، أي بحسب عدد الساعات اللازمة لإنتاجها، والتي هي عبارة عن ذلك القدر من العمل اللازم لإنتاج ضرورات الحياة للعامل، من مأكل وملبس ومسكن.[2]

وتبعا لذلك، فإن صاحب العمل الذي يحصل على ربح، لا يمكن إلا أن يكون قد أعطى العامل أجرا أقل من قيمة قوته العاملة، ويتم له ذلك بأحد طريقين أو بهما معا.

- **الطريق الأول**: استقطاع جزء من الأجر الذي كان من المفروض أن يذهب إلى العامل.

- **الطريق الثاني**: تشغيل العامل عددا أكبر من الساعات مع الإبقاء على أجره ثابتا.

ومن ثمّ، فإن الفرق بين الثمّن الذي يبيع به صاحب العمل السلعة التي ينتجها والأجر الذي يدفعه للعمال يسمى فائض القيمة "plus-value" ويكوّن ربح الرأسمالي، وعليه فكل ما يحققه هذا الأخير من الأرباح كان يجب دفعه أجورا للعمال.[3]

---

[1] – الجمل (يحي) المرجع نفسه، ص 125.

[2] – بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 381.

- ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 588.
- دويدار (محمد) مرجع سابق، ص 205 – 210.

[3] – حول هذه النظرية، راجع.

- دويدار (محمد) مبادئ الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 205 – 206.
- بوحوش (عمار) تطور النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 187.

2 - قانون تراكم رؤوس الأموال وتركزها

يرى كارل ماركس، أن الاقتصاد السياسي الرأسمالي يقوم على المنافسة الحرة بين المنتجين، ولكي يتمكن المتنافس من الوقوف في وجه منافسيه، فيضطر إلى بيع سلعه بثمّن أقل من الثمّن الذي يبيعونها به، غير أن ذلك لن يتأتى له إلا بالتوسع والزيادة في الإنتاج، عندئذ يتعين عليه – للوصول إلى هذه الغاية – سلوك أحد طرق ثلاثة أو ثلاثتها معا وهي كالتالي:

- **الطريق الأول**: الزيادة في إنتاجية العمال بتشغيلهم عددا أكبر من الساعات.

- **الطريق الثاني**: التوسع بالاستعانة بالآلات.

- **الطريق الثالث**: الزيادة في حجم مشروعه، لأنّه مع الإنتاج الواسع تنخفض نفقة الإنتاج، أي كلما كبر المشروع أمكن خفض نفقات الإنتاج، وكل ذلك يتطلب الزيادة في رؤوس الأموال المستثمّرة في المشروع.

ومن ثمّ تظهر – في النّظام الرأسمالي – عملية تراكم رؤوس الأموال وتركزها، فالأرباح التي يحققها الرأسماليون من فائض القيمة، يذهب الجزء الأكبر منها إلى التوسع الاستثماري في المشروعات الإنتاجية. ذلك أن الرأسمالي، مدفوع بطبيعة النّظام الرأسمالي، إلى أن يزيد في رؤوس الأموال التي تحت يده، والتوسع في استثماراته بإقامة المصانع والآلات المنتجة حتى يتمكن من التغلب على منافسيه.[1]

وإذا كان تراكم رؤوس الأموال يؤدي بطبيعته إلى تركزها في أيدي الأقلية المالكة للأموال الضخمة، فكيف يتم هذا التركيز؟

ترى الماركسية، أن المشروعات الكبيرة التي تنشأ عن تراكم رؤوس الأموال ستتمكن من خفض تكاليف الإنتاج، وبالتالي تستطيع أن تبيع منتجاتها بأسعار أقل من الأسعار التي تباع بها منتجات المشروعات الصغيرة، الأمر الذي يترتب عليه القضاء على هذه الأخيرة واستبعادها من المنافسة، ومن ثمّ يتحول أرباب المشروعات الصغيرة إلى قوى عاملة تبيع عملها إلى الأقلية الرأسمالية.[2]

---

(1) – أنظر بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 382.

(2) – أنظر ليله (محمد كامل) النُّظم السياسية. المرجع السابق. ص 589 - 590.

وعلى هذا المنوال، يتطور النّظام الرأسمالي إلى تركيز رؤوس الأموال في أيد قليلة، وإلى تضخم عدد أفراد الطبقة الكادحة بسبب تحول صغار المنتجين، والتجار وأفراد الطبقة المتوسطة إلى عمال، وهذا ما يطلق عليه ماركس "قانون تركز رؤوس الأموال" أو "قانون تحول الغالبية إلى عمال".[1] ولا شك أن هذا الوضع سيترتب عليه – بالإضافة إلى العمال المتعطلين بسبب إحلال الآلات محل الأيدي العاملة – تفاقم مشكلة البطالة، وينشأ عنه ما يسميه ماركس "بالجيش الاحتياطي الصناعي من المتعطلين" الأمر الذي يؤدي بدوره إلى انخفاض في أجور العمال، وبالمقابل إلى زيادة في فائض القيمة وزيادة التراكم الرأسمالي.[2]

3 – قانون الإفقار المطلق

إن قانون تراكم رؤوس الأموال وتركزها، على النحو السالف بيانه، سيساهم بالضرورة في توسيع الشقة بين فئة ضئيلة من الرأسماليين التي تزداد ثراء وغنى فاحشا، على حساب أغلبية السكان من الطبقات الكادحة التي تبيع عملها والتي تزداد معاناتها بسبب الفقر والظلم والاستغلال. وهذا الوضع هو ما تسميه الماركيسية "بقانون الإفقار المطلق".[3]

إن الرأسماليين، بدافع الرغبة في زيادة أرباحهم يميلون إلى تخفيض نفقات الإنتاج، فيعملون إلى خفض الأجور، وزيادة عدد ساعات العمل، وتشغيل النساء والأطفال، نظرا إلى هبوط ثمّن قواهم العاملة. ولا شك أن هؤلاء مضطرون إلى قبول العمل بأبخس الأجور، سدّا للرمق والجوع، ودفعا للبؤس والفقر المطلق الذي يعانونه.[4]

4 – قانون الأزمـــــــات

إن النّظام الرأسمالي – كما ترى النظرية الماركسية – وانطلاقا من القوانين التي تحكمه – سيؤدي حتما إلـــى حـــدوث أزمات دورية نتيجة الإفراط في الإنتاج من ناحية، ونقصان الاستهلاك من ناحيـــة أخـــــرى. ذلك أن التركيـــــز لرؤوس الأمـــوال في أيـــد قليلة والمنافسة، سوف يؤديان إلى الإفراط في الإنتاج لا تقابله زيادة الاستهلاك وذلك بســـبب

---

[1] - أنظر ليله (محمد كامل) النُّظم السياسية. المرجع السابق. ص 589 - 590.

[2] – البنا (محمود عاطف) مرجع سابق. ص. 435.

[3] – الجمل (يحيى) المرجع السابق. ص 129. ليله (محمد كامل)مرجع سابق. ص 590.

[4] – بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 384 – 385.

ضعف القوة الشرائية للطبقات العاملة نتيجة خفض الأجور، مما يحدث أزمات خانقة تؤدي في نهاية المطاف إلى فناء النّظام الرأسمالي برمته.[1]

وعموما، فإن القوانين السابقة للنظام الرأسمالي، ما هي في الواقع إلا عوامل وقود للصراع الطبقي بين طبقة الأغلبية الكادحة وطبقة الأقلية الرأسمالية الطاغية. وأن هذا الصراع سيؤدي حتما – وفقا لقانون التناقض وصراع الأضداد – إلى القضاء على النّظام الرأسمالي بواسطة الأغلبية الكادحة التي يجب أن تسارع للإطاحة به عن طريق الثورة الاجتماعية العارمة.[2]

ثانيا: ظهور الثورات الاجتماعية

إنّ النّظام الرأسمالي – كما يرى الفكر الماركسي – بما يحمله من تناقضات تتولد من داخله، سوف تزداد كمياتها مع مرور الزمن حتى يصل في مرحلة معينة من تطوره إلى تغيرات كيفية تقوض بنيانه وتهدم دعائمه، حتى يلاقي مصيره المحتوم، وهو تهديم نفسه بنفسه "Auto-destruction".

وإذا كان هذا هو القدر الحتمي للنظام الرأسمالي، إن أن الطبقة العاملة – كما ترى الماركسية – عليها أن تعجل بقرب نهاية النّظام الرأسمالي دون أن تقنع بموقف المتفرج أو المنتظر حتى قدوم ذلك اليوم المحتوم، والذي ستلقى فيه الرأسمالية مصرعها والقضاء عليها. إن على الطبقة العاملة – كما يرى ماركس – أن تدرك دورها التاريخي، فتساعد عجلة التاريخ على سرعة الدوران، وذلك عن طريق استعمال العنف والثورة للإطاحة بالنّظام الرأسمالي. فالبرجوازية لا ينتظر منها أن تتنازل عن مصالحها برضاها، وإنما هي تستميت في الدفاع عنها، وسلطة الدولة أداة قهر في يدها.[3]

---

[1] – متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص 348.

[2] – ليله (محمد كامل) مرجع سابق. ص 590 – 591.

- بدوي (ثروت). مرجع سابق. ص 383.

[3] – راجع في هذا المعنى، البنا (محمود عاطف) مرجع سابق، ص 439.

- متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 348 – 349.
- ويرى المؤلف: أن ماركس كان يرى أنّه من الممكن هدم النّظام الرأسمالي بدون الثورة وذلك عن طريق الأزمات الاقتصادية التي تجتاحه، أو بالوسائل السياسية السلمية المشروعة ويتحقق ذلك حين تستطيع الطبقة العاملة أن يحصل ممثلوها في الانتخابات على أغلبية المقاعد في البرلمان. لكن في كلتا =

والخلاصة، أن النّظام الرأسمالي بطبيعته المتناقضة، ونتيجة للقوانين التي تحكم سير تطوره، وما يترتب عليها من انشطار المجتمع إلى طبقتين متناقضتين متعاديتين تتضارب مصالحهما، وهما الطبقة الرأسمالية المستغلة الضئيلة العدد، والمالكة لوسائل الإنتاج - والتي تزدادا ثراء وغنى فاحشا – والطبقة الشغيلة الكادحة المشكلة للأغلبية والتي تعاني وضعا مزريا، وفقرا مدقعا، واستغلالا مفرطا من طرف الطبقة الأولى. وعندما يبلغ التشوه الاجتماعي هذه الدرجة من التذمر والبؤس والشقاء، دون اكتراث أو مبالاة عما ينجم عنها من عواقب وخيمة، فعندئذ تشعر الطبقة المستغلة بوحدة مصيرها فتزداد قوتها وتتأكد وحدة أفرادها، وينشأ لديهم "وعي طبقي" يفضي بهم في نهاية المطاف إلى تنظيم أنفسهم والدفاع عن مصالحهم في مواجهة الرأسماليين الذين يستغلونهم، فيشتد الصراع بين الطبقتين، وينتهي الأمر باندلاع الثورة الاجتماعية والقضاء على النّظام الرأسمالي، ليحل محله النّظام الاشتراكي - الماركسي.[1]

المطلب الثاني

موقف الفكر الماركسي من الحريات السياسية وشروط تحقيقها

ينقسم هذا المطلب إلى فرعين رئيسيين، نتناول في الأول منهما أولوية الحقوق والحريات الاقتصادية والاجتماعية في الفلسفة الماركسية على الحريات السياسية، أما الفرع الثاني فسيخصص لبحث الشروط الموضوعية، والتي ترى الماركسية ضرورة توفرها لتحقيق الحريات السياسية.

الفرع الأول

أولية الحقوق والحريات الاقتصادية والاجتماعية في الفلسفة الماركسية

رأينا فيما تقدم، أن الفكر الليبرالي يمجد الفرد ويقدسه، ويعتبره غاية التنظيم الاجتماعي، ومن ثمّ فقد أولى حقوقه وحرياته المدنية والسياسية أهمية كبرى، إذ جعلها في المقام الأول، وأكد على حياد الدولة – كأصل عام – باعتبارها وسيلة، وعلى الحد من

= الحالتين يحتاج الأمر إلى أمد طويل، لذلك فعلى الطبقة العاملة أن تعجل بالقيام بالثورة للقضاء عليه والإطاحة به، راجع المرجع نفسه، ص 349 والهامش.

[1] – أنظر، ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 590 – 591.

- بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 383 – 386.

سلطانها إزاء ممارسة الأفراد لحقوقهم وحرياتهم إلا بالقدر الذي يحمي نشاطهم ويمنع التعارض بينها أثناء الممارسة.[1]

وإذا كان الأمر كذلك، في الفكر الليبرالي، فإن المذهب الماركسي على النقيض من ذلك تماما، إذ يعتبر أن الأهم والأولى بالنسبة إليه هي الحقوق والحريات الاقتصادية والاجتماعية، وعلى الدولة أن تتحمل التزاماتها الإيجابية في مجال تحقيقها وضمان ممارستها.[2] إلا أن هذا النوع من الحريات لن يتحقق – كما ترى الماركسية – إلا كثمرة من ثمرات النّظام الاقتصادي والاجتماعي الذي يشكل الركيزة والدعامة الأساسية للهيكل الأساسي للدولة، بما يقوم عليه من اشتراكية، وعدالة في توزيع الناتج القومي، وملكية جماعية لأدوات الإنتاج، وسيطرة كاملة من الدولة على كل وسائل الإنتاج.[3]

ومن هذا المنطلق، ترى الماركسية – كما أشرنا من قبل – أن ما تعلنه نظم الديمقراطية الليبرالية، وما تبرزه في دساتيرها من حرية، وديمقراطية، وحقوق وحريات سياسية – كحق الاقتراع العام، وحق الترشيح، وحرية الرأي، والصحافة... وغيرها – ما هي إلا نصوصا شكلية حيث لا يتمتع بها من الناحية الفعلية إلا الطبقة البرجوازية، وهي طبقة الأقلية المالكة لوسائل الإنتاج.

وإذ يركز المذهب الماركسي على أولوية الحقوق والحريات الاقتصادية والاجتماعية، ويجعلها تحتل مكان الصدارة في سلم الأولويات، إلا أن ذلك لن يتحقق عمليا إلا في ظل دولة البروليتاريا، والتي لا تكتفي بإعلان هذه الحقوق والحريات فقط – كما هو الحال في الدولة البرجوازية – إنما عليها أن تيسّر لها السبل وتهيئ لها الظروف الموضوعية لممارستها بالفعل.[4]

---

[1] – انظر الجوهري (محمد حمد الجوهري) النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، مرجع سابق، ص 13. أيضا نجم (محمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، مرجع سابق، ص 19 – 20.

[2] – نجم (محمد حافظ) المرجع نفسه، ص 21، كشاكش (كريم يوسف) الحريات العامة، مرجع سابق، ص 141- 142.

[3] – خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص 753 – 754.

[4] – الجرف (طعيمة) نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 312، الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق، ص 63.

ومن ثمّ فملكية الشعب لوسائل الإنتاج، وإدارته للاقتصاد، تكفل له ممارسة حقوقه، وحرياته بصفة عملية، كحق العمل، وحق التعليم، والرعاية الصحية، والمسكن، والحق في الراحة والتمتع بأوقات الفراغ ... وغيرها... وكل ذلك عن طريق ما تقدمه الدولة، وغيرها من المؤسسات الحكومية، من خدمات ومساعدات كالتزامات إيجابية.[1] أما فيما يتعلق بالحرية السياسية فإن تحقيقها مرهون بتوافر شروطها الموضوعية.

الفرع الثاني

الشروط الموضوعية لتحقيق الحرية السياسية في الفلسفة الماركسية

أشرنا سابقا، أن الماركسية لا ترى غضاضة في الانتقال إلى المجتمع الاشتراكي بغير الطريق الديمقراطي، بل إن الثورة والعنف هو الطريق الطبيعي، بل والحتمي، وخاصة عندما يبلغ التناقض والصراع داخل المجتمع الرأسمالي ذروته الحاسمة، ومن ثمّ كان الحكم في المرحلة الأولى للشيوعية – المرحلة الانتقالية – هو ديكتاتورية البروليتاريا، وأداة قهر في يد هذه الطبقة التي تشكل إرادة الأغلبية لسحق ومقاومة الطبقة البرجوازية والتي تمثل الأقلية.[2] وعلى ذلك فإن الحرية السياسية تكون في هذه المرحلة الانتقالية، امتيازا للطبقة العاملة – البروليتاريا – تستعملها في قهر الطبقة البرجوازية للقضاء على الاستغلال الرأسمالي بجميع صوره وأشكاله لإقامة وتشييد المجتمع الاشتراكي الجديد الذي يرتكز بناؤه الاقتصادي على أساس الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج.

ويرى دعاة الماركسية، أن هذا الأسلوب الديكتاتوري المتبع مع الطبقة البرجوازية، لا يعد انتقاصا للحرية السياسية، كما لا يتناقض مع مفهوم الديمقراطية بشكل عام، لأنّه طبقا لشعار "لا حرية لأعداء الشعب" يتحدد مفهوم الحرية بمدى إسهام كل مواطن في السلطة الثورية، وذلك بمساندة أفكارها، وتدعيم نظامها، أما من يقاوم، أو يعارض نظام الحكم فلا حرية له.[3]

---

[1] – راجع، البنا (محمود عاطف) مرجع سابق، ص 439، نجم (محمود حافظ) مرجع سابق، ص 22.

[2] – خليل (محسن) مرجع سابق، ص 748 – 750.

[3] – أنظر، الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق، ص 62 – 63، ونشير أن المقصود بشعار "لا حرية لأعداء الشعب" أن الشعب هم الماركسيون، أم غيرهم من المعارضين فهم المواطنون الأعـــداء=

وعلى ضوء ما تقدم، فإن الأسلوب القهري في مرحلة ديكتاتورية لبروليتاريا، يعد نمطا جديدا لممارسة الحرية السياسية، ممارسة واقعية "ففي مقابل الديمقراطية البرجوازية التي هي في الحقيقة وفي جميع البلدان الرأسمالية، ديمقراطية الأقلية، فإن الديمقراطية الاشتراكية هي ديمقراطية للشعب العامل، ومن أجل الأغلبية الساحقة للأمة، وفي ظل ديمقراطية البروليتاريا ينتقل تأكيد الاعتراف الشكلي بالحريات – كما هو الحال في العالم الرأسمالي – إلى ممارستها عمليا من جانب الشعب العامل".[1]

إلا أن الماركسية ترى، مع ذلك، أن الحرية السياسية لن تتحقق في صورتها الإنسانية التي يرى الفرد نفسه في ظلها، إلا في المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي.[2] ولتحقيق ذلك فعلى كل سلطة ثورية، قادتها الحتمية التاريخية إلى موقع الصدارة في التغيير الاجتماعي، أن تعي دوما دورها الريادي، ومهمتها الأساسية والمتمثلة في تحقيق الانتقال الفوري من مجتمع القهر الذي تسيطر عليه السلطة إلى مجتمع الحرية حيث تختفي وتنعدم فيه السلطة المناقضة للحرية السياسية.[3]

إلا أن بلوغ المرحلة العليا للشيوعية – أو الشيوعية الكاملة – في نظر الفلسفة الماركسية لن يتم بدون توافر شروطها الموضوعية، والتي تتمثل أساسا في إلغاء رواسب الرأسمالية، والقضاء على العقلية البرجوازية، ثمّ الوصول إلى تنمية الإنتاج القومي ورفع مستوى المعيشة، وزوال تقسيم العمل وغيرها... [4] وبتحقق هذه الشروط الأساسية تنتهي دكتاتورية البروليتاريا، وتبدأ مرحلة الشيوعية الكاملة، أو مرحلة الاشتراكية العليا، ويتم تبعا لذلك تحقيق الحرية الحقيقية بجميع أنواعها وبمختلف مفاهيمها، وذلك بعد زوال

= الذين لا يؤمنون بالماركسية، ومن ثمّ يؤدي هذا الشعار إلى التمييز بين مواطني دولة واحدة، تمييزا تحكميا خاضعا لرغبة وهوى الحكام في فترة معينة بدون مبرر، وفي ذلك تهديم لمبدأ المساواة بين مواطني الدولة، وبالتالي انعدام للحرية. المرجع نفسه، ص 64.

[1] – أنظر، شيبتولين، مرجع سابق، ص 259 – أيضا، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 407.

[2] – الجرف (طعيمة) نظرية الدولة، مرجع سابق، ص 312.

[3] – راجع في هذا المعنى، محمد رحيم (كمال صلاح) المرجع السابق، ص 181 – 182.

[4] – سيتم تفصيل ذلك في المكان المناسب من هذه الدراسة.

السلطة واختفاء الحكام، حيث يتم استبدال الدولة باعتبارها حكومة أشخاص ليحل محلها مجرد إدارة اقتصادية للأشياء.[1]

المطلب الثالث

تعقيب على أهم أسس ومبادئ الفلسفة الماركسية وتقويمها

مما لا جدال فيه، أن الفلسفة الماركسية قد تركت آثارا إيجابية في تاريخ الإنسانية، كما لعبت دورا كبيرا في تطور الفكر والسياسة في العصر الحديث، فاستنادا إلى أفكار ومبادئ هذه الفلسفة قامت الثورة الاشتراكية في كل من روسيا والصين، وامتد نفوذها الفكري والسياسي إلى كثير من الدول في أماكن متعددة من بقاع العالم.[2]

كما يعزى للنظرية الماركسية كشفها الكثير من المظالم الاجتماعية في المجتمعات الليبرالية نتيجة لنزعتها الفردية الجامحة، مما كان سببا في شن هجمات ماركسية عنيفة عليها، زعزعت أركانها ودعائمها، وأجبرت أنصار هذه الليبرالية ودعاتها إلى إعادة النظر في أسسها النظرية والعملية، والعدول عن الكثير من أحكامها، وصياغتها صياغة جديدة، حيث هجر المذهب الفردي تبعا لذلك، وحل محله مذهب التدخل أو المذهب الاجتماعي على النحو السابق بيانه.

وبالرغم مما أحدثته الفلسفة الماركسية من آثار إيجابية لا تنكر على الصعيدين النظري والعملي، في الفكر والاقتصاد والسياسة في العصر الحديث، إلا أن التطرف المذهبي والجموح الفكري قد ذهب ببعض دعاتها إلى حد وصفها بأنّها "الفلسفة الوحيدة، الكاملة والعلمية، والسليمة، والثابتة".[3]

« the only completely, scientific, correct, and consistent »

فهل صحيح أن الفلسفة الماركسية هي كذلك؟ وما مدى صحة هذه المقولة من الناحية العلمية؟

---

[1] – أنظر في ذلك، أنس قاسم (محمد جعفر) التنظيم المحلي والديمقراطية، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 118.

- الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق، ص 63.

[2] – بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 391.

- ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 656.

[3] – الجمل (يحيى)، الاشتراكية العربية. مرجع سابق.ص 137 وهو يعزو القول إلى "أفانسيف" أحد الفلاسفة الماركسين المعاصرين.

وقبل الإجابة عن هذا التساؤل، نذكر أن هذه الفلسفة ليست بمنأى عن النقد والتجريح. فهي تنطوي على كثير من المغالطات والتحليلات الخاطئة، وبالتالي فهي ليست مثلا أعلى يحتذي به، وتتجه إليه الشعوب كما يدعي أنصارها، كما أنّها ليست أمرا حتميا يفرضه التطور التاريخي كما يقررون.[1] وإذا كان هذا البحث ليس من شأنّه أن يتعقب مختلف مبادئ وقوانين هذه الفلسفة بالتمحيص والتحليل والنقد، إلا أن مناقشة وتقويم بعض أسسها ومبادئها الجوهرية - والتي سبق بيانها - يعد أمرا ضروريا، وذلك للبرهنة على مـــدى صحة المقولـــة السابقة فإذا اهتزت القيمة العلمية لهذه الأسس، انتفت معها – تبعا لذلك - الصفة العلمية لكل التحليلات والنتائج المترتبة عليها. وتأسيسا على ما تقدم، فإننا سنقتصر على تقويم بعض هذه الأسس وذلك على النحو التالي.

الفرع الأول

تقويـــم الماديـــة الجدليـــة

سبق القول، بأن الفلسفة الماركسية تذهب إلى أن المادة هي الأصل، وأنّها سابقة في وجودها على وجود الفكر، كما أنّها أزلية، وأبدية.

ومن ثمّ فإن "حقيقة العالم تنحصر في ماديته[2]". وأن "الروح ليست جوهرا مستقلا وإنما هي نتاج المادة[3]". فالمادة، إذن هي أصل الحياة.[4]

فهل لهذه الأقوال أية براهين أو أسانيد علمية تؤكد صحتها؟ نتعرض لمناقشة ذلك من عدة جوانب.

الجانب الأول: من الحقائق الثابتة، أن الفكر الإنساني هو فكر نسبي في تحليلاته الاجتماعية، وبالتالي فإن ما يتوصل إليه من معلومات ونتائج في المسائل الاجتماعية لا تتضمن حقائق مطلقة بل هي حقائق نسبية، تحتمل الخطأ، كما تحتمل الصواب. وتأسيسا على ما تقدم، فإن الحقائق المطلقة -والحلة هذه- لا تتأتى إلا عن طريق الأنبياء والرسل،

---

[1] – ليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 656.

[2]، [3]– أنظر، قطب (محمد) شبهات حول الإسلام. دار الشروق. بيروت ر.ت.ص 229.

[4]– راجع البوطـــي (محمد سعيد رمضان) كبرى اليقينيان الكونية. وجود الخالق ، ووظيفة المخلوق ط.8 . دار الفكر الملكية للإعلام والنشر والتوزيع. الجزائر، 1991، ص97 و ص 301 – 305.

الذين أيدوا بالوحي، والمعجزات الخارقة، فصدقهم الناس وآمنوا بهم وبرسالاتهم، وما تتضمنه من حقائق ومناهج وأحكام.[1]

ومن ثمّ فإن دعاة الفلسفة الماركسية عندما يزعمون – بحكم تخصصهم في ميدان العلوم الاجتماعية- أنّهم توصلوا بمناهج أبحاثهم الاجتماعية إلى اكتشاف قوانين مطلقة تحكم الكون والحياة والإنسان، فإن ذلك ينافي ويناقض الحقائق البدهية السابقة. ثمّ إذا كانت هذه المسائل الخطيرة لا تحكمها مناهج البحث في ميدان اختصاصهم، فكيف يسوغ لهم عند ذلك الجزم فيها بهذه الصورة المطلقة. إن ذلك يصبح – بدون شك - كلاما اعتباطيا مجردا لا يقوم على أي برهان أو مرجّح.[2]

الجانب الثاني: إن مؤسسي الفلسفة الماركسية سواء كان "ماركس" أو "أنجلز" لم يبين أي منهما ما هي المادة التي هي أصل الوجود والمفسرة لكل ما فيه، بل اقتصرا على أنّها تلك الأشياء التي تلمسها وتلحظها حواس البشر، بدون معاناة، وبغير حاجة إلى وسيط، وكل ما لا تدركه الحواس فهو خرافة لا وجود لها، أو على الأقل شيء ساقط من الحساب.[3]

والواقع أن هذا الطرح، وبهذه الصورة المبسّطة غير منطقي، وغير مقبول من وجهة نظر العلم الموضوعي، فضلا عن النظر الفلسفي. وإذا كان بناة هذه الفلسفة المادية – كماركس، وإنجلز - ومن بعدهما لينين، قد كانوا محكومين بثقافة عصرهم العلمية، فقد تقدمت العلوم، وتطورت البحوث، حتى وصل علم المادة المعاصر إلى القول: بأن المادة تنتهي إلى ذرة، وأن هذه الأخيرة تنتهي إلى شعاع أو طاقة ليس لها من كنه المادة وخصائصها – التي كانت معروفة في القرن التاسع عشر وما قبله – أي شيء قط. فقد انتهى الحجم، وانتهى الوزن، وانتهى اللون، وانتهى كل شيء تعرف به المادة فصارت أقرب ما يكون إلى الأفكار، وأبعد ما يكون عن المحسوسات.[4]

الجانب الثالث: إن ادعاء أقطاب الفلسفة الماركسية، بأن الحياة هي ثمرة من ثمار المادة الجامدة محجوج بواقع التجربة الملموسة. فتطور الأبحاث العلمية في مجال المادة ومكوناتها، والذي قد حوى دقائقها وأسرارها، وذراتها، بل قد تعدى ذلك إلى استجلاء

---

[1]، [2] - راجع البوطـــي (محمد سعيد رمضان) كبرى اليقينيات الكونية. المرجع السابق، ص 301 – 305.

[3] – قطب (محمد) شبهات حول الإسلام، مرجع سابق، ص 229.

[4] – يحي (الجمل) الاشتراكية العربية، مرجع سابق، ص 139 – 140.

دقائق الذرة نفسها ومكمن الطاقات التي فيها، قد عجز عن إدراك سر الحياة وكنهها. لهذا أجمعت كلمة العلماء المختصين على أن العلم لم يتوصل إلى فهم شيء عن حقيقة الحياة، وأن موضوع الروح يدخل ضمن القضايا الغيبية التي لا سلطان للعلم عليها.[1]

ففي سنة 1959 التقى ستة من أئمة علماء الشرق والغرب المختصين في مدينة نيويورك في مؤتمر للتعاون في سبيل فهم شيء عن أصل الحياة، ونشأتها على ظهر هذه الأرض، وكان فيهم العالم الروسي "ألكسندر إفانوفيتش أوبارين" أستاذ الكيمياء الحيوية بأكاديمية العلوم السوفياتية وأخطر المهتمين في أمر نشأة الحياة، وانتهى المؤتمرون إلى مزيد من التأكيد بأن أمر الحياة لا يزال مجهولا، ولا مطمع في أن يصل إليه العلم يوما ما. وكان أول من صدق على هذا العالم الروسي نفسه.[2]

وفي العام نفسه، أعلن هذا العالم الروسي للعالم أجمع أنّه بعد أن ظل يبحث سبعة وثلاثين عاما في أصل الحياة، وفي البحث عما إذا كان من الممكن إيجاد الخلية الأولى عن طريق تفاعل كيميائي، أن الحياة لا يمكن أن تبدأ من العدم، أو أن تتوالد من التفاعل الكيميائي والتوالد الذاتي، وأن العلم لا يمكن أن يخوض فيما وراء حدود المادة.[3]

يقول "رسل تشارلز إرنيست" أستاذ الأحياء والنبات بجامعة فرنكفورت بألمانيا "لقد وضعت نظريات عديدة لكي تفسر نشأة الحياة من عالم الجمادات، فذهب بعض الباحثين إلى أن الحياة من البروتوجين، أو من الفيروس، أو تجمّع بعض الجزئيات البروتونية الكبيرة. وقد يخيل إلى بعض الناس أن هذه النظريات قد سدت الفجوة التي تفصل بين عالم الأحياء، وعالم الجمادات. ولكن الواقع الذي ينبغي أن نسلم به هو أن جميع الجهود التي بذلت للحصول على المادة الحية من غير الحية قد باءت بفشل وخذلان ذريعين. إلى

---

[1] – لمزيد من التفصيل حول هذا الجانب أنظر، البوطي (محمد سعيد رمضان) كبرى اليقينيات الكونية، المرجع سابق، ص 97 – 98. وما بعدها. ويذكر المؤلف أن إنجلز كان من أول الذين اعترفوا بهذه الحقيقة حيث قال ما نصه: "ليس في مكنة العلم الطبيعي، حتى الوقت الراهن (أي الوقت الذي عاش فيه) أن يؤكد شيئا بخصوص أصل الحياة".

[2] – المرجع نفسه، ص 98 – 99.

[3] – أنظر البوطي (محمد سعيد رمضان) كبرى اليقينيات الكونية، مرجع سابق، ص 99، يقول: د/ أنور عبد العليم "أن العلم لم يتوصل بعد إلى كشف هذا السر الأعظم المعروف بالحياة، كما يتضح أن هذه المشكلة هي أبعد مدى من أن تكون مجرد بناء مواد عضوية معينة وظواهر طبيعية وكيميائية خاصة". راجع هذا القول ومصدره في المرجع السابق، ص 99.

أن يقول: "إنني أعتقد أن كل خلية من الخلايا الحية قد بلغت من التعقيد درجة يصعب علينا فهمها، وأن ملايين الملايين من الخلايا الحية الموجودة على سطح الأرض تشهد بقدرته – أي الله – شهادة تقوم على الفكر والمنطق، ولذلك فإنني أومن بوجود الله إيمانا راسخا".[1]

والخلاصة، أن هذه الاعترافات القاطعة، والشهادات الحية من علماء متخصصين في مجال علم المادة ودراستها عن طريق الملاحظة التجربة تدحض كل قول بأسبقية المادة للفكرة، أو أن المادة هي أصل الحياة أو مصدر الوجود كله. ويصبح، عندئذ، إدعاء ذلك مجرد وهم لا يستند إلى أي شيء من البراهين أو الأسانيد العلمية.[2]

أما عن القول بجدلية المادة ، فإنّه قول ساقط ومتهافت، بعد أن أثبت العلم الحديث عدم صحة ذلك، ولهذا تراجع متأخرو الفلسفة الماركسية عما قاله متقدموهم بهذا الشأن، بحيث قالوا أن "المادة في عالم المرئيات، وعالم غير المرئيات لا يحركها ولا يحدد مستقبلها التناقض الجدلي".[3]

الفرع الثاني

تقويم الماديـــــة التاريخية

أشرنا سابقا، أن الفلسفة الماركسية ترى أن العوامل المادية، ممثلة في وسائل الإنتاج وطرقه – وما يقتضيه قانون التطور من اختلاف فنونها، باختلاف العصور – هي التي تحدد تركيب وشكل المجتمع الإنساني بما فيه من بنى اجتماعية، واقتصادية، وثقافية، وسياسية، ...وغيرها وبعبارة أخرى كما يرى الماركسيون أن وسائل الإنتاج وطرقه، أو

---

(1) – قطب(محمد) مذاهب فكرية معاصرة، مرجع سابق، ص 308.

(2) – االبوطي (محمد سعيد رمضان) المرجع نفسه، ص 99 - 100

(3) – أنظر، عميرة (عبد الرحمن) المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها. ط. 3 دار الجيل بيروت 1985، ص 139 وينقل المؤلف عن د/عبد المحسن صالح قوله في كتابه "دورات الحياة"، إن الصراع والتناقض ليس هو علة الحياة والحركة في الوجود، وأن " الذي يجمع بين الذرات أو يفرق بينها هي قوانين الذرات نفسها، أو قوانين الإلكترونات الخارجية ...".

- راجع عميرة (عبد الرحمن) المرجع نفسه، ص 140 – 141. والأمثلة التي نقلها عن المؤلف في هذا الخصوص.

ما يسمى بالبنية التحتية هي التي تشكل البنية الفوقية في المجتمع، وهي التي تفسر أحداث التاريخ.

ونحن إذ نقوم بمناقشة هذه الأفكار وتقويمها نقتصر على الجوانب الآتية.

الجانب الأول: قول الماركسية: أن وعي الإنسان وفكره ومعارفه، وحركته الاجتماعية، إنما تتولد من العوامل الاقتصادية مجسدة في فنون وسائل الإنتاج، قول غير صحيح، وغير منطقي، وذلك لما يلي:

أولا: إن الحقيقة التي لا يختلف عنها اثنـــان، أن الإنســـان هو أرقى الأنـــواع والأجنـــاس – من جماد ونبات، وحيوان – على وجه الأرض، فـــهل يمكـــن للمادة – كما ترى الماركسية – أن تخلق وعيه وفكره، وترسم له مركزه الاجتماعي بطريقة جبرية؟ هل يستساغ منطقيا أن الخالق – أيا كان – يمكن أن يخلق من هو أرقى منه؟ والجواب لدى كل عاقل، وبدون شك، يكون بالنفي.[(1)]

ثانيا: أنّه مما لا جدال فيه أن وسائل الإنتاج، والتي هي السبب الأصلي لكل تطور، في نظر الماركسية، إنما تعتمد على الابتكار والاختراع فهي إذن ثمّرة للفكر، وبعبارة أخرى أن وسائل الإنتاج إنما تسيطر عليها قوى الفكر. الأمر الذي يؤدي إلى رفض ودحض ما تذهب إليه الماركسية. والتي ترى العكس.[(2)]

الجانب الثاني: إن مقتضى سيطرة المنهج الجدلي في الفلسفة الماركسية أن يظل تركيب المجتمع الإنساني في تطور وتناقض بصفة مستمرة وذلك تطبيقا للمادية التاريخية وهذا يعني أن النّظام الاشتراكي - الشيوعي الذي سيخلف النّظام الرأسمالي، يحمل هو الآخر في داخله، بذور نقيضه، باعتباره طورا من الأطوار الإنسانية التي تدور حول الفلك الاقتصادي، شأنّه في ذلك شأن النُّظم الاجتماعية الأخرى، وبالتالي يكون عرضة للزوال والفناء، غير أن ماركس لم يخضع المجتمع الشيوعي لقاعدة التطور الدياليكتيكي، مما يعد تناقضا واضحا وصارخا لمنطق المادية الجدلية.[(3)]

---

(1) – المزيد من التفصيل أنظر قطب (محمد)، مذاهب فكرية معاصرة. مرجع سابق، ص 309 – 310.

(2) – متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق ، ص 287 – 288 والهامش.

(3) – ابدوي (ثرت) مرجع سابق، ص 390.

- البوطي (محمد سعيد رمضان) مرجع سابق، ص 389.

الجانب الثالث: إن العوامل المادية المتمثلة في وسائل الإنتاج هي السبب الأصلي - حسب المادية التاريخية – لكل تطور اجتماعي، فهي التي تخلق الأحداث التاريخية وتفسرها، وهي التي تحدد مصيرها.

والواقع، أن هذا التركيز على الجانب المادي دون غيره من العوامل الأخرى فيه من المبالغة والشطط في التفكير ما لا يخفي. فاستقراء التاريخ يثبت لنا أن التغيرات الفكرية كثيرا ما شكلت في بعض مراحل التاريخ العامل الرئيسي والجوهري في إحداث التغيير والتطور[1] كما أن المعتقدات الدينية قد لعبت دورا كبيرا في حياة الأمة وقامت بسببها حروبا طاحنة – كانت قديما أكثرها طولا وأشدها هولا – استشهد فيها الكثيرون، ولا يعقل أن تكون كل هذه التضحيات، والإقبال على الموت تحت تأثير بواعث اقتصادية مادية.[2]

فظهور الإسلام، مثلا، قد أحدث ثورة كبرى في جميع النواحي السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، والقانونية، وأدى إلى تغيير عميق في الحياة الاجتماعية في مختلف مجالاتها. ومن ثمّ يسقط الإدعاء الماركسي القائم على أن طرق الإنتاج هي التي تحكم التطور.[3]

---

[1] - بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 389.

[2] – اليله (محمد كامل) مرجع سابق، ص 628.

- متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 389.

[3] – بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 389. ويلاحظ أن إنجلز كما يذكر د/ عبد الحميد متولي، قد تراجع عن الغلو في مسألة المادية التاريخية فقد نقل عنه "قارودي" قوله: "أنّه يحظر علينا إرجاع كل شيء إلى الاقتصاد أو استنتاج كل شيء من الاقتصاد..."، ثمّ يقول في أواخر سني حياته أن لا هو ولا ماركس كان يقصد بأن العنصر الاقتصادي هو العنصر الوحيد ذو الأثر في تقرير أو تسيير مجرى التاريخ"، ثمّ يقول عن النظريات والأنظمة السياسية والنظريات الفلسفية أو القانونية و المعتقدات الدينية "أنّها في حالات كثيرة نجدها ذات الأثر الحاسم في تقرير صورة أو شكل تلك الصراعات الطبقية"، وقد عقب د/ عبد الحميد متولي على هذا قائلا: "إن هذا القول يمثل في نظرنا عدولا عن نظرية المادية التاريخية (راجع متولي عبد الحميد القانون الدستوري والنُّظم السياسية بالاشتراك مع د/ محسن خليل ود/ سعد عصفور. منشأة المعارف – الإسكندرية د.ت. ص92.

الجانب الرابع: إن الوقائع التاريخية أثبتت خطأ تنبؤات ماركس ورؤاه المستقبلية، وعدم صحة قوانينه التي جزم بأنّها تحكم سير وتطور النّظام الرأسمالي وفيما يلي الإشارة إلى بعضها.

أولا: كان كارل ماركس يعتقد أن الثورة الشيوعية ستنفجر في المجتمعات الصناعية المتقدمة كألمانيا، وبريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، وذلك كنتيجة حتمية للتغيرات الكمية التي يفرزها النّظام الرأسمالي، والتي ستظل تزداد، إلى أن يتفاقم الصـــراع ويشتـــد بين العمال من جهـــة، وأرباب الأعمال من جهة أخرى، فينشأ - نتيجة لقوانين الإفقار - وعي طبقي لدى فئة العمال، يفضي بهم في نهاية المطاف إلى تنظيم أنفسهم والقيام بثورة اجتماعية يقضى فيها على النّظام الرأسمالي، ليحل محله المجتمع الاشتراكي– الماركسي وإنشاء دولة العمال.

والناظر إلى الوقائع التاريخية يرى أن الفلسفة الماركسية قد لاقت رواجا في بلدين لا تنطبق عليهما التحليلات الماركسية المبنية على المادية التاريخية، وهما روسيا، والصين، حيث لم تكونا من الدول الرأسمالية، بل كانتا في حالة تخلف وتأخر من الناحية الصناعية، توشك أن تضعها – على رأي البعض – في العصر الإقطاعي.[1]

وهكذا، انقدح زناد الثورة – كما يقول البعض – حيث كان لا ينبغي أن ينقدح، ونامت عواملها نوما مستمرا إلى يومنا هذا حيث كان ينبغي أن تستيقظ.[2] وفي هذا دلائل تاريخية واضحة، أن الأنظمة الماركسية تنبت وتنمو في بيئة مغايرة لتلك التي كان يظن ماركس – وفقا لقوانينه وتحليلاته – أنّها تصلح منبتا لبذور مذهبه وانتشاره.[3]

ثانيا: بناء على تحليلات ماركس للنظام الرأسمالي، وصل إلى حتمية تاريخية، مفادها أن الصراع بين العمال وأرباب الأعمال، هو قانون أساسي وسمة جوهرية من سمات النُّظم الرأسمالية. والذي تم على أرض الواقع يناقض ما جزم به ماركس في حتميته هذه، فمنذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، استطاعت الطبقة العاملة

---

(1) – لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة راجع.

- متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 404 – 405.
- بدوي (ثروت) النُّظم السياسية، مرجع سابق، ص 351.

(2) – البوطي (محمد سعيد رمضان)، كبرى اليقينيات الكونية، المرجع السابق، ص 102.

(3) – متولي (عبد الحميد) المرجع نفسه، ص 405.

في البلدان التي رشحها ماركس للصراع الطبقي والثورة، أن تنال الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية، دون أن تقوم بحركات عنيفة ثورية، أي دون صراع.[1]

ثالثا: ذهب ماركس إلى القول بحتمية ازدياد بؤس الطبقة العاملة في ظل النُّظم الرأسمالية وذلك تأسيسا على "قانون الإفقار المطلق" - الذي سلف بيانه - غير أن الواقع التاريخي قد ثبت عكس ما رآه ماركس، حيث تحسّنت الطبقة العاملة، وخفت معاناتها، وأن مستوى معيشتها قد أخذ في الارتفاع وباطراد في ظل النّظام الرأسمالي.[2]

وأيا ما كان الأمر، ورغم كثرة الانتقادات التي وجهت إلى النظرية الماركسية، سواء تعلق ذلك بأصولها الفكرية أو بجزئياتها الفرعية، إلا أنّها استطاعت أن تمتد بنفوذها الفكري والسياسي إلى الكثير من دول هذه المعمورة – كما أشرنا سابقا – حيث فسرت تفسيرات مختلفة، ولقيت تطبيقات متعددة ومتباينة داخل المعسكر الاشتراكي نفسه، وخاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين، ثمّ اتباع سياسة الانفراج الحالية، وبدء الانفتاح على الغرب. ولقد كان لهذا التحول أثره البارز وخاصة على كيفية ممارسة الحرية السياسية في هذه الدول التي تبنت – عمليا – النظرية الماركسية، كما سنبين ذلك تفصيلا، في المكان المناسب من هذه الدراسة.

---

[1] – ليله (محمد كامل) النُّظم السياسية، مرجع سابق، ص 635 – 637.

[2] – لمزيد من التفصيل حول هذه الانتقادات وغيرها، راجع على الخصوص:

متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 400 – 407.

- بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 388 – 391.
- ليله (محمد كامل) المرجع نفسه، ص 624 – 649.
- بحوش (عمار) تطور النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص 189 – 190.

الفصل الثاني

المصادر الشرعية والمبادئ الفكرية للحرية السياسية في النّظام السياسي الإسلامي

يعبر الفكر السياسي الإسلامي عن الحرية السياسية بمصطلح "الشورى" وهو استعمال موفق في هذا المقام، حيث تبناه – كما سبق ذكره – أغلب رجال الفقه السياسي الإسلامي في العصر الحديث، ومن ثمّ عدت الشورى بمثابة المبدأ الأساسي، والأصل الجوهري للنظام السياسي في الإسلام.[1]

ولقد تقرر مبدأ الشورى في الشريعة الإسلامية، كأصل عام، وكقاعدة أساسية لنظام الحكم بنصوص قاطعة، وهذا أمر متفق عليه، أما الأشكال والصور التي يتم بها تجسيده عمليا من حيث التنظيم وآليات الممارسة فقد بقي أمرا متروكا لظروف الأمة واختلاف أحوالها الاجتماعية في الزمان والمكان.[2]

وإذا كانت الشورى –تستند في مشروعيتها إلى أدلة نصية قطعية الثبوت في الكتاب والسنة – كما سنرى – إلا أن الآراء الفقهية قد اختلفت حول ما تتضمنه هذه النصوص، وما تحمله من دلالات حول ما يتعلق بمسألة حكم الشورى ابتداء، بالنسبة

---

(1) – لمزيد من التفصيل أنظر:

- سميع (صالح حسن) مرجع سابق، ص 192.
- زكريا عبد المنعم (إبراهيم الخطيب) مرجع سابق، ص 179.
- العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق، ص 216.
- عفيفي (مصطفى محمود) مرجع سابق، ص 199 – 200.

(2) – فتحي (عبد الكريم) مرجع سابق، ص 364 – 365.

- الشاوي (محمد توفيق) مرجع سابق، ص 355 – 361.
- الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص 427.
- المودودي (أبو الأعلى) الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس ، شركة الشهاب – الجزائر 1988، ص 25.
- عوده (عبد القادر) الإسلام وأوضاعنا السياسية، الزيتونة للإعلام والنشر، الجزائر د.ت، ص200.
- سابق (السيد) عناصر القوة في الإسلام، ط.2 دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان 1978، ص 196 – 198.

للحاكم، من حيث الوجوب أو الندب، فإذا كانت أمرا واجبا، كان الحاكم ملزما شرعا أن يأخذ بها ويرجع إلى الأمة لاستطلاع رأيها فيما يخص أمورها ومصالحها العامة، وإلا كان آثمّا إذا تركها؟ أما إذا كانت مندوبة أو مستحبة، فأنّه يثاب على فعلها، ولا يأثمّ بتركها. كما اختلف الفقه، أيضا، حول حجيتها، - أي حكم نتيجة الشورى انتهاء – من حيث الإلزام والإعلام، والمقصود بذلك هو: هل يعد رأي أهل الشورى – أو الرأي المشور به – ملزما للحاكم، يجب عليه أن يتقيد به؟ أم أنّه معلم له فقط، وبالتالي فالحاكم مخير بين الأخذ به، أو العدول عنه والعمل بغيره؟

وللوقوف على الرأي الصائب من هذه الآراء الفقهية الاجتهادية في مختلف هذه المسائل، فإننا سنتناول هذا الفصل في ثلاثة مباحث وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: في مشروعية الشورى.

المبحث الثاني: في حكم الشورى.

المبحث الثالث: في حجية الشورى أو "نتيجتها".

المبحث الأول
في مشروعية الشورى

تستمد الشورى أساسها الشرعي من القرآن الكريم، ومن السنة الشريفة، ومن إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، ونوضح ذلك في ثلاثة مطالب، وذلك على النحو التالي.

المطلب الأول
الشورى في القرآن الكريم

الشورى كمبدأ عام، وكدعامة أساسية من دعائم سياسة الحكم في الإسلام، قد تقررت في القرآن الكريم وفرضت،منذ بداية الدعوة الإسلامية في مكة المكرمة كمنهج لبناء المجتمع المسلم، وكقاعدة للنظام الاجتماعي، ثمّ تأكدت ثانية، بعد أن أصبح للمسلمين

دولة مستقلة في المدينة المنورة، باعتبارها ركنا أساسيا لنظام الحكم في الإسلام تجسّد أصل مشروعية الولاية العامة على الأمة في المجتمع الإسلامي.[1]

هذا ولقد تقررت مشروعية الشورى بنصوص قاطعة في القرآن الكريم في عدة مواضع منه، نوجزها كالآتي:

أولا: آيات سورة الشورى

ثبتت مشروعية الشورى للأمة الإسلامية على النطاق العام في آيات سورة الشورى في قوله تعالى: "**والذين يجتنبون كبائر الإثمّ والفواحش،وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة،وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون**"[2] ويستفاد من هذه الآيات مبادئ هامة تتعلق بقاعدة الشورى نذكر منها ما يلي:

أ - إن هذه الآيات يدل ظاهرها على أنّها تتضمن عددا من سمات ومميزات الجماعة الإسلامية ومن ضمنها الشورى، وهذه السمات منها ما هو واجبات دينية، كاجتناب الإثمّ والفواحش، ومنها ما هو أركان وفرائض إسلامية وهي إقامة الصلاة، والإنفاق، ومنظومة ضمن مجموع الواجبات والفرائض، فهي على هذا الأساس تعتبر من الواجبات والفرائض وتأخذ حكمها.[3]

ب - لقد بلغ من اهتمام الإسلام بالشورى، أن أطلق هذا الاسم على أحد سوره "سورة الشورى" ورفعها إلى الحد الذي اعتبرها فيه من دعائم الإيمان، وصفة من الصفات الميزة للمسلمين إلى جانب الإيمان بالله، وإقامة الصلاة والتكافل في الإنفاق.

وإذا كان الأمر كذلك، فأنّه لا يكمل إيمان قوم يتركون الشورى، ولا يحسن إسلامهم إذا لم يقيموها كما يريدها القرآن، إقامة صحيحة، حقيقية في واقعها، نقية مما يكدر

---

[1] – الدريني (محمد فتحي) خصائص النّظام الإسلامي مرجع سابق، ص 413، الشاوي (توفيق) مرجع سابق، ص 49.

- عثمان (عبد الكريم مرجع سابق، ص 179. وانظر المبارك (محمد) نظام الإســـــلام.. حكم والدولة .ط .3 دار الفكر – بيروت 1980، ص 34 – 36.

[2] – سورة الشورى، أية 34 – 35.

[3] – أبو الحسن (صديق عبد العظيم) مرجع سابق، ص 46 /عودة (عبد القادر) مرجع سابق، ص 197.

صفوها وذلك كي تحقق أثرها والمقصد من تشريعها، تماما كما يريد ذلك من الصلاة والإنفاق.[1]

جـ - إنّ النّاظر إلى آية الشورى، يرى أن الخطاب في قوله تعالى: "**والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم**" موجه للجماعة وليس للقيادة، وهم الجماعة المسلمة بجميع أفرادها وطوائفها وطبقاتها وهيئاتها ودون أن يكون الخطاب موجها للحكام أو أولي الأمر فقط. وفي هذا دليل على أن مسؤولية إقامة الشورى هي مسؤولية مشتركة لجميع أفراد المجتمع، ومن ثمّ فإن إثمّ تعطيلها يقع على الأمة كلها. كما أن "الأمر" في الآية المذكورة والتي تجب فيه الشورى هو أمر هذه الجماعة، وهو يشمل كل شأن من شؤونها، وهذا يعني أن البت في مختلف الأحداث والوقائع التي تعترض الجماعة وتتطلب اتخاذ مواقف وأفعال معينة حيالها، هو شورى بينهم.[2]

ثانيا: آية سورة آل عمران

لقد تقرر دليل مشروعية الشورى، بالنص القطعي الجازم في سورة آل عمران في قوله تعالى "**فيما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين**".[3] ويستنتج من الآية المذكورة عدة مبادئ هامة، وأساسية تتعلق بقاعدة الشورى نسجل منها الأمور الآتية.

- **الأمر الأول**: تظهر كلمة "الشورى" في الآية السابقة في سياق ربط وحدة الجماعة المسلمة – والتفافها حول قيادتها المتمثلة في الرسول الكريم – بسلوك القيادة في تعاملها مع أفراد الجماعة، لتوجه الآية رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك إلى العفو والاستغفار للمسلمين، ومشاورتهم عند قيام أحداث تستدعي اتخاذ قرار عام.[4]

---

[1] – أنظر شلتوت (محمد) الإسلام عقيدة وشريعة. ط. 12 دار الشروق – بيروت 1983، ص 441 – 442.

[2] – صافي (لؤي) العقيدة والسياسة – معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية – سلسلة قضايا الفكر الإسلامي عدد 11. ط. 1 المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن – فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية 1996. ص 174 أيضا الشاوي (محمد توفيق) مرجع سابق، ص 51.

[3] – سورة آل عمران. آية 159.

[4] – صافي (لؤي) المرجع نفسه، ص 173.

- **الأمر الثاني**: إن الآية تخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم الذي اختاره الله لتبليغ رسالته وتأمره بالشورى، رغم أنّه صلى الله عليه وسلم لم يمن في حاجة إليها لأن الوحي الإلهي كفيل بإرشاده وتوجيهه وتسديده، إلا أن الله سبحأنّه وتعالى أراد أن يجعله قدوة، وأن يجعل الشورى سنة مفروضة على الأجيال التالية، وعلى من يأتي بعده ممن يتولون أمور المسلمين. وبهذا يكون الخطاب نص قاطع لا يدع للأمة الإسلامية أي شك في أن الشورى مبدأ أساسي وقاعدة أصيلة يستند إليها النّظام الإسلامي وتقوم عليها سياسة المسلمين.[1]

- **الأمر الثالث**: هذه الآية – كما سنفصل ذلك فيما بعد – نزلت بعد غزوة أحد، وقد أجمع المفسرون ومؤرخو السيرة النبوية على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد تشاور فعلا مع أصحابه قبل الغزوة، وكان من رأيه هو ألا يخرج المسلمون من المدينة، وأن يتحصنوا بها لأن ذلك يعطيهم ميزة تمكنهم من القضاء على المهاجمين بسهولة ويسر، ولكن جمهور الصحابة أصروا على الخروج لملاقاة المهاجمين في خارج المدينة، فاستجاب الرسول الكريم لرأي الأغلبية، ولما كانت نتيجة المعركة ليست في صالح المسلمين، فقد خشي الناس وظنوا أن يكون ذلك سببا لانصراف الرسول صلى الله عليه وسلم عن التشاور، فجاء نص الآية الكريمة صريحا وقاطعا ليبدد هذا الخوف وليقطع هذا الشك، بأن فرض على النبي الكريم أن يغفر لجمهور أمته ما وقع منهم وأن يستمر في ممارسة الشورى "فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر" أي لا يحملنك ما كان من نتائج المشاورة على أن تتركها بل شاورهم في الأمر.[2]

- **الأمر الرابع**: إن الأمر بالشورى في القرآن الكريم ليس وقفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل هو أمر من الله تعالى لجميع المسلمين ليتشاوروا فيما بينهم في جميع

---

[1] – الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق، ص21.
- الشاوي (محمد توفيق) مرجع سابق، ص 52.

[2] – لمزيد من التفصيل حول تفسير الآية راجع، قطب (سيد) في ظلال القرآن. مجلد 2. ط. 7 دار حياء التراث العربي.بيروت- لبنان 1971، ص 53 – 57.
- الصابوني (محمد علي) مختصر تفسير ابن كثير - مرجع سابق – المجلد 1 ص 331 – 332.
- فتحي (عبد الكريم) مرجع سابق، ص 347.

الأمور، وعلى كل من ولي من أمر المسلمين ولاية أن يرجع إلى الأمة يتشاور في شؤونهم تقيدا بقوله تعالى: "وشاورهم في الأمر".[1]

قال ابن عطية: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، فالله تعالى أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بممارسة الشورى مع المسلمين، وأمر الله لنبيه عليه السلام أمر للحكام من أمته من بعده أن يقيموا نظام الحكم على الشورى اقتداء به عليه السلام.[2]

وقال الإمام ابن تيمية: "وقد قيل أن الله قد أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل به وحي، من أمر الحروب، والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره صلى الله عليه وسلم أولى بالمشورة".[3]

وقال قتادة: "أمر الله تعالى نبيه أن يشاور أصحابه في الأمور وهو يأتيهم بالوحي من السماء لأنّه أطيب لأنفس القوم، أو أن تكون سنة بعده لأمته".

وقال الحسن: "قد علم الله تعالى أنّه صلى الله عليه وسلم ما به إليهم حاجة، ولكن أراد أن يستن به من بعده".[4]

ومن كل ما تقدم، يتبين لنا أن القرآن الكريم قد جاء ناطقا بمشروعية الشورى، وأن النص في الآية، وإن جاء في صورة أمر للرسول صلى الله عليه وسلم، فمن باب أولى أن تكون أمته مأمورة به. فالشورى إذن، مبدأ قرآني بنص صريح، وستة نبوية ثابتة، وأساس لكل نظام يرفع شعار الإسلام ويلتزم بشريعته.[5]

المطلب الثاني

الشورى في السنة الشريفة

إن أدلة الشورى من السنة النبوية الشريفة ظاهرة جلية في أقواله وأعماله عليه الصلاة والسلام، حيث كان يمارسها ويحث عليها في معظم شؤون المسلمين، وقد تضمنت

---

(1) – الخالدي (محمود عبد المجيد) المرجع السابق، ص 144، والمراجع المشار إليها بالهامش.

(2) – أبو الحسن (صديق عبد العظيم) المرجع السابق، ص 47.

(3) – ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. قصر الكتب – البليدة – الجزائر، د. ت، ص 150

(4)، (5) – الخالدي (محمود عبد المجيد) المرجع نفسه، ص 143 – 144.

كتب السيرة والتاريخ ثروة هائلة من شواهد الشورى في كثير من المواقف وفي مختلف المناسبات، ونحن هنا سنقتصر على ذكر بعضها في هذا الخصوص.

أ - عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لما نزلت"وشاورهم في الأمر" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا، ومن تركها لم يعدم غيا".[1]

ب - عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّه قال: "ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من النبي صلى الله عليه وسلم".[2]

جـ - وعن عبد الرحمن بن غنم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له أبو بكر وعمر: "إن الناس ليزيدهم حرصا على الإسلام أن يروا عليك زيا حسنا من الدنيا. فقال: وأيم الله، لو أنكما تتفقان على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبدا".[3]

د – مشاورته صلى الله عليه وسلم لأصحابه في كثير من المواقف والمناسبات، والتي سنأتي على دراستها وتفصيلها فيما بعد، نذكر منها ما يلي:[4]

- مشاورته صلى الله عليه وسلم في بدر حول صلاحية أرض الميدان، وموقع النزال عسكريا، فأشار عليه الحباب بن المنذر، ومشاورته بعد انتهاء المعركة في مصير أسرى المشركين.[5]

- مشاورته يـوم أحد في المقام والخروج من المدينة لملاقاة العدو، وكان رأي الكثرة – كما سبق ذكره – يرى الخروج، فدعا بدرعه فلبسها، فلما رأوا ذلك ندموا وقالوا: اصنع ما رأيت فقال: "لا ينبغي لنبي أن يلبس لأمته فيضعها حتى يقاتل".[6]

---

(1) – الألوسي (روح المعاني). 106/4، 107.
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار اف فكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1397هـ/1977م، جـ 474/1.

(2)، (3) – ابن حجر (أحمد بن علي) فتح الباري بشرح البخاري، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، 1985م، جـ 17، ص 102 – 103.

(4) – أنظر المبحث الثاني من هذا الفصل تحت عنوان "حكم الشورى".

(5) – راجع تفاصيل هذه الغزوة. ابن هشام (أبو محمد عبد الملك) السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، جـ2، ص 272.

(6) – الصابوني (محمد علي) مختصر تفسير ابن كثير. مرجع سابق. المجلد 1. ص 331 – 332.

- مشاورته عليه الصلاة والسلام يوم الخندق سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة في مصالحة الأحزاب بثلث ثمار المدينة عامئذ[1]...إلخ

وهكذا وبالنظر إلى مجموعة هذه الأدلة الشرعية من السنّة النّبوية، القولية والعملية، في مواقف ومناسبات مختلفة، يتبين لنا بجلاء، مدى اهتمام وعناية والتزام الرسول صلى الله عليه وسلم بالشورى في كل أمور المسلمين، فيما هو محل للاجتهاد، وإرشاد الأمة وحثها على تطبيقها والالتزام بها مما يدلل على مدى عظمة هذا المبدأ ومشروعيته في حياة المسلمين.[2]

المطلب الثالث

الشورى في أعمال الصحابة

بالإضافة إلى نصوص الكتاب والسنة، فقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على مسألة مشروعية الشورى. ومن الثابت تاريخيا أن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم قد اقتدوا برسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كانوا يتشاورون في كل الأمور الهامة التي تحدث لهم، بل إن أول عمل سياسي مارسه الصحابة رضوان الله عليهم وهو ما جرى يوم الشورى في مكان عرف باسم "سقيفة بني ساعدة "لانتخاب رئيس الدولة الإسلامية، وذلك فور وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم[3] وقد ظلت الشورى سمة بارزة لنظام الحكم في جميع عهود الخلفاء الراشدين بل أنّه لا يكاد يبرم أمر إلا بعد التشاور، وكان ذلك شأنهم في جميع الأمور.

قال الإمام البخاري: "كانت الأئمة بعد النّبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة، ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح في الكتاب أو السنّة لم يتعدوه إلى غيره، اقتداء بالنّبي صلى الله عليه وسلم.[4] هذا، ولقد كانت صور المشاورة في عهد كل كل خليفة من الخلفاء كثيرة ومتنوعة كما هي مدونة في كتب السيرة والتاريخ ومنها أن الخليفة الأول، أبو بكر الصديق، رضي الله عنه، إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى

---

[1] – المرجع نفسه. ص 234 – 243.

[2] – الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق. ص 147.

[3] – حول أحداث بيعة سقيفة بني ساعدة " أنظر: سيرة ابن هشام. 306/4، وما بعدها.

[4] – راجع، فتح الباري، بشرح صحيح البخاري. 105/17.

به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك، دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم.[1] ولقد شاور، رضي الله عنه، الصحابة في أمر المرتدين الذين امتنعوا عن دفع الزكاة للدولة[2]. كما شاور الأمة فيمن يخلفه بعده.[3] وقد كان أبو بكر رضي الله عنه ينصح ولاته بالتشاور قبل إبرام الأمور، فقد ورد في كتاب له إلى خالد بن الوليد حين وجّهه لحرب المرتدين قوله: "واستشر من معك من أكابر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن الله تبارك وتعالى موفقك بمشورتهم".[4]

وعلى هذا النهج كان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ملتزما بمشاورة المسلمين في معظم شؤونهم. "كانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ليس عنده فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ثمّ جعلها شورى بينهم". وهذا ما جعله يجمع كبار الصحابة في عهده ويمنعهم من الخروج من المدينة لحاجته إلى استشارتهم.[5] ومن الأمثلة البارزة على ممارسته رضي الله عنه للشورى نقتصر على ذكر ما يلي:

- أنّه بعد أن طُعن – رضي الله عنه – جعل أمر الخلافة بعده في ستة يتشاورون فيما بينهم لاختيار أحدهم، ورضي بذلك المسلمون.[6]
- مشاورته الصحابة عند تقريره بدء التاريخ من الهجرة النبوية.
- مشاورته الصحابة في حدّ الخمر، وأملاص المرأة، وفي قتال الفرس، وفي دخول الشام والطاعون قد وقع بها.[7] هذا، وقد أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: "إن من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فإنّه لا بيعة له ولا الذي بايعه".[8]

---

[1] – فتح الباري. 105/17.

[2] – ابن العربي (القاضي أبي بكر) العواصم من القواصم. حققه وعلق على حواشيه محبّ الدين الخطيب، من مطبوعات البنك الأهلي التجاري، المملكة العربية السعودية، 1409هـ/1989م، ص 45 - 47.

[3] و[4] – الخالدي (محمود عبد المجيد) المرجع السابق. ص 147 – 148.

[5] – فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة، مرجع سابق. ص 353.

[6]، [7]، [8] – لمزيد من التفصيل حول هذه الوقائع راجع:

- الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق. ص 148 – 149.

وهكذا يتبين لنا، من كل ما تقدم، مدى حرص الصحابة – رضوان الله عليهم – والتزامهم بممارسة الشورى في جميع شؤونهم العامة خاصة ما يتعلق منها بالنشاط السياسي للجماعة الإسلامية.

والخلاصة؛ أن الأدلة الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأعمال الصحابة رضوان الله عليهم تكشف لنا عن الأساس الشرعي والقانوني لمشروعية الشورى، كقاعدة أصيلة وركيزة جوهرية للنظام السياسي الإسلامي.[1]

المبحث الثاني
في حكـــم الشـــورى

ثبتت مشروعية الشورى – كما سلف البيان – بنصوص قاطعة من الكتاب والسنة، وأيضا بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم وبالمعقول. ومن ثمّ، فقد اتفقت كلمة الفقهاء على أن الحكم في الإسلام مؤسس على مبدأ الشورى ابتداء. وأن ممارسته تعد ضرورة للنظام السياسي في المجتمع الإسلامي.

ورغم اتفاق الفقهاء على ذلك الأساس من حيث المبدأ، إلا أنّهم قد اختلفوا حول حكمه الشرعي، وانقسموا إلى رأيين رئيسيين، فبينما ذهب الرأي الأول إلى القول بأن مبدأ الشورى مؤسس على الوجوب، يرى الثاني بأنّه قائم على الندب.

وفيما يلي نتعرض لدراسة هذين الرأيين بشيء من التفصيل وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: الرأي القائل بالوجوب.

المطلب الثاني: الرأي القائل بالندب.

---

(1) – إلى جانب الكتاب والسنة وعمل الصحابة، فقد ثبتت مشروعية الشورى كما يرى د/ الدريني، بمستند "المعقول" ذلك أن إقامة الولايـــة العامـــة من أعظـــم فرائض الدين، والشورى وسيلتها بالنص، ومن المقرر شرعا – عملا بالأصول المعنوية – كمبدأ سد الذرائع، ومقدمة الواجب ... – أن الوسيلة تأخذ حكم غايتها، فكانت واجبة بوجوبها، وإلا وقع التناقض بين الوسيلة والغاية، وهذا لا يتصور في شرع الله ورسوله.

- راجع الدريني (محمد فتحي) المرجع السابق. ص. 478 – 480.

المطلب الأول

الرأي القائل بالوجوب

يذهب إلى اعتماد هذا الرأي أغلب الفقهاء المحدثين، وقلة من الفقهاء المتقدمين. وقد استند هؤلاء فيما ذهبوا إليه إلى أدلة شرعية من نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، كما اعتمدوا أيضا على السوابق السياسية والدستورية في عهد الخلفاء الراشدين.

وفيما يلي، نفصّل ذلك في ثلاثة فروع، وذلك على النحو التالي:

الفـــرع الأول: الأدلة المستمدة من القرآن الكريم.

الفروع الثاني: الأدلة المستمدة من السنّة النبوية.

الفرع الثالث: الأدلة المستمدة من سيرة الخلفاء الراشدين.

الفرع الأول

الأدلة المستمدة من القرآن الكريم

استدل أصحاب الرأي القائل بأن حكم الشورى هو الوجوب بثلاثة آيات من القرآن الكريم وهي كالتالي:

الآية الأولى: وهي قوله تعالى: "**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا**".[1]

ووجه الاستدلال في الآية المتقدمة، أن من تناط به الخلافة الشرعية ليس فردا أو أسرة أو طبقة، وإنما هو الجماعة بجملة أفرادها تمارسها على أساس مبدأ الشورى. فقوله تعالى: "ليستخلفنهم في الأرض ..." صريحة في توضيح هذا الأمر فكل فرد في جماعة المؤمنين شريك في الخلافة من وجهة نظر هذه الآية، وليس لواحد من البشر أو طبقة من الطبقات أي حق في سلب المؤمنين سلطاتهم في الخلافة وتركيزها في يديه، كذلك ما من

(1) – سورة النور، الآية. 55.

شخص أو طبقة يستطيع أن يدعي أن خلافة الله تخصه هو دون سائر المؤمنين، وهذا هو ما يميز الخلافة الإسلامية عن المملكة أو حكومة الطبقة أو رجال الدين (الكهنوتية).[1]

وما دام الإنسان هو صاحب الخلافة العمومية في هذه الأرض، فإنّ مشاركته في إقامتها – إذن – تعد أمرا واجبا سواء كان حاكما أو محكوما، ومن ثمّ وجب أن تكون الحياة السياسية والدستورية للجماعة الإسلامية قائمة على أساس التشاور فيما بينهم، سواء كان بطريق مباشر أو عن طريق ممثلين شرعيين لهم.

وتأسيسا على ما تقدم، فإن مبدأ الشورى يجب أن يؤدي دوره في شتى مراحل إنشاء الدولة الإسلامية ابتداء بتأسيس وتشكيل أول لبنة فيها، ثمّ انتخاب رئيس الدولة، وأولي الأمر فيها، وانتهاء بالأمور التشريعية، والمسائل التنفيذية.[2] ومن ثمّ، فقد اعتبر بعض الفقهاء أن مبدأ الشورى، يجسد – وبحق – أصل مشروعية السلطة، أو الولاية العامة على الأمة الإسلامية ولزومها، بحيث إذا انتفى الأصل، انتفت معه شرعية هذه السلطة، فقد نقل القرطبي في تفسيره عن ابن عطية أنّه قال: "الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، وهذا مما لا خلاف فيه".[3]

الآية الثانية: وهي قوله تعالى: "... **والذين استجابوا لربهم، وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون**".[4]

ووجه الاستدلال بهذه الآية كما يراه الفقهاء والمفسرون من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن القِران في النظم يوجب القِران في الحكم، وإلا لم يكن إدراج الأمور المقترنة في سلك واحد من النظم من معنى، وواضح أن الآية الكريمة قد انتظمت ركنين أساسيين من أركان الإسلام، وهما الصلاة والزكاة وقرنت الشورى بهما، فدلّ ذلك على أنّها ركن من أركان الحكم في الإسلام.[5] ولا يلزم من كون الشورى قد وردت في الآية

---

(1) – أنظر المودودي (أبو الأعلى) الخلافة والملك. المرجع السابق. ص. 21.

(2) –المودودي (أبو الأعلى) الخلافة والملك. المرجع السابق. ص. 22.

(3) – راجع تفسير القرطبي، مرجع سابق. 249/4، الدريني (محمد فتحي) مرجع سابق، ص 413 – 419.

- عودة (عبد القادر) مرجع سابق. ص 195.

(4) – سورة الشورى. الآية 35.

(5) – الدريني (محمد فتحي) المرجع نفسه. ص 419

الكريمة على سبيل المدح أن تكون صارفة لحكمها من الوجوب إلى الندب، كما يرى البعض،[1] فالصلاة والزكاة أيضا قد ورد ذكرهما على سبيل المدح وهما ركنان من أركان الإسلام.[2]

الوجه الثاني: إن الآية السالفة الذكر قد قررت أن الشورى صفة مميزة للمسلمين، وعنصرا من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة، ومن ثمّ فإنه لا يكتمل إيمان المسلم إلا بتوفرها، فهي إذن، فريضة شرعية واجبة على الحاكمين والمحكومين. فعلى الحاكم أن يستشير في كل أمور الحكم والإدارة والسياسة والتشريع، وكل ما يتعلق بمصلحة الأفراد، أو المصلحة العامة، وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يرونه في هذه المسائل كلها، سواء استشارهم الحاكم أو لم يستشرهم.[3]

الوجه الثالث: إن نزول آية الشورى في مكة، يوحي أن وضعها أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاما سياسيا للدولة، فهي طابع أساسي للجماعة كلها يقوم عليها أمرها كجماعة، ثمّ يتسرّب من الجماعة إلى الدولة بوصفها إفرازا طبيعيا للجماعة، ذلك أن لفظ "وأمرهم شورى" يصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة، ولو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم بعد.[4]

---

[1] – الخالدي (محمود عبد الحميد) قواعد نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق. ص 150 – 153. وانظر أدلة القائلين بالندب في المطلب الثاني من هذا المبحث.

[2] – الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي، المرجع السابق. ص 420.

[3] – راجع، عودة (عبد القادر) الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق. ص 193 – 194. وانظر شلتوت (محمود) الإسلام عقيدة وشريعة. مرجع سابق. ص 438 – 439.

- أبو زهرة (محمد) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، مرجع سابق، ص 215 – 217، وانظر القرضاوي (يوسف) حتمية الحل الإسلامي. فريضة وضرورة. الكتاب الثاني، مؤسسة الرسالة. بيروت 1974. حيث يقول: "يجب أن يتم اختيار رئيس الدولة بالبيعة ورضا الشعب، وعلى أساس من الشورى، وأن يكون للأمة وممثليها في ذلك الكلمة العليا ... وأن يخضع هذا الرئيس لرقابة الشعب ... ولا يعلو على كلمة الحق تقال في وجهه كما لا يعلو على المثــول أمام القضاء، إذا ارتكب أي مخالفة ظاهرة، وأن يتّضح ذلك كله في صلب الدستور". المرجع نفسه. ص 77.

[4] – لمزيد من التفصيل، راجع قطب (سيد). تفسير سورة الشورى. في ظلال القرآن. مرجع سابق. مجلد. 7. ص 299 – 300. "ومن ثمّ كان طابع الشورى في الجماعة مبكرا وكان مدلوله أوسع وأعمق من محيط الدولة وشؤون الحكم فيها، أنّه طابع ذاتي للحياة الإسلامية وسمة مميزة للجماعة المختارة لقيادة البشرية، وهي من ألزم صفات القيادة". المرجع نفسه. ص 299.

وهكذا فإن ذكر القرآن للشورى بعد صفة الصلاة، التي هي عماد الدين، كفريضة عبادية، وقبل صفة الزكاة التي هي فريضة اجتماعية، وجعلها من مقومات الشخصية الإيمانية الحقة، وطابع أساسي للجماعة كلها، حتى ولو لم يكن لهذه الجماعة تنظيم سياسي أو دولة، كل ذلك يعتبر من أكبر الأدلة على وجوبها، كفريضة سياسية، وعلى أننا مأمورون بها.[1]

الآية الثالثة: هي قوله تعالى "**فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظّا غليظ القلب لانفضّوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين**". [2]

ووجه الدلالة على وجوب الشورى من الآية المذكورة من عدة وجوه.

الوجه الأول: إن الأمر في ظاهره يقتضي الوجوب، إلا لصارف يصرفه عن هذا الاقتضاء، ولا صارف هنا يصرفه عن موجبه الأصلي، وهذه قاعدة أصولية في تفسير النصوص.[3]

ولهذا نقل الإمام القرطبي في تفسيره عن ابن خويز مَنْداد قوله:"واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش، فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها".[4] كما ذهب بعض الفقه إلى اعتبار الآية المتقدمة نصا صريحا وجازما على اعتبار مبدأ الشورى، هو أساس نظام الحكم في الإسلام، وأن الإسلام لا يعرف نظام سواه.[5]

---

[1] – جريشه (علي محمد) المشروعية الإسلامية العليا. مكتبة وهبة. القاهرة. 1975. ص 254.
- أيضـــا. الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية. مرجع سابق. ص 52 – 53. والآراء المشار إليها في الهامش.

[2] – سورة آل عمران آية.159.

[3] – راجع الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي المرجع السابق.ص.420

[4] – تفسير القرطبي .مرجع سابق، ص 250/4.

[5] – قطب (سيد) في ظلال القرآن. المجلد 2. ص 117 – 121. "وبهذا النص الجازم "**فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر**" يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم، حتى ومحمد رسول الله صلى الله عليه=

الوجه الثاني: إن الأمر بوجوب الشورى في الآية موجه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، مع أنّه مؤيد، بالوحي تسديدا وتصويبا، فإذا ثبت أنّه عليه الصلاة والسلام مأمور بالشورى- مع أنّه مؤيّد بالوحي- فلأن يكون من يأتي بعده من الحكام مأمور بها من باب أولى.[1]

الوجه الثالث: نزلت هذه الآية – كما سبق ذكره- بعد غزوة أحد، وبعد وقوع خطأين من المسلمين. **أولهما**: إصرار أغلب الصحابة على الرسول صلى الله عليه وسلم بالخروج لملاقاة العدو خارج المدينة، وكان ذلك على خلاف رأيه.

وثانيهما: مخالفة الرماة لأمره عليه الصلاة والسلام عندما غادروا مواقعهم. واشتغلوا ومن معهم من المحاربين بجمع الغنائم والمعركة لم تنته بعد. وكان من نتيجة ذلك هزيمة أليمة للمسلمين، فنزلت هذه الآية تأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالعفو عن المخطئين، وأن يستمر على دوام المشاورة، وبالرّغم من كل ما حدث.[2] ومن ثمّ فنزول الأمر بالشورى في مثل هذا الظرف يؤكد وجوبها، ولهذا فالأمر هنا للوجوب، ويعتبر قاعدة ملزمة لجميع من يأتي بعده- عليه الصلاة والسلام- ويحل محله بهذه الصفة.[3]

=

وسلم، هو الذي يتولاه وهو قاطع لا يدع للأمة المسلمة شكا في أن الشورى مبدأ أساسي، لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه..." المرجع نفسه ص 118.

[1] – أبن تيمية (تقي الدين) السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص150.

[2] – الأنصاري. (عبد الحميد اسماعيل) مرجع سابق، ص57،

[3] – راجع في هذا المعنى، عبد الرحمان عبد الخالق. المرجع السابق.ص36. هذا ولقد علق السيد قطب على نتائج المعركة بقوله: "ولقد كان من حق القيادة النبوية أن تنبذ مبدأ الشورى كله بعد المعركة أمام ما أحدثته من انقسام في الصفوف في أحرج الظروف، وأمام النتائج المريرة التي انتهت إليها المعركة...ولكن الإسلام كان ينشئ أمة، ويربيها، ويعدها لقيادة البشرية، وكان الله يعلم أن خير وسيلة لتربية الأمة، واعدادها للقيادة الرشيدة. أن تربى على الشورى، وأن تدرب على حمل التبعة، وأن تخطئ- مهما كان الخطأ جسيما وذا نتائج مريرة – لتعرف كيف تصحّح خطأها، وكيف تتحمل تبعات رأيها وتصرفاتها، فهي لا تتعلم الصواب إلا إذا زاولت الخطأ ... والخسائر لا تهم إذا كانت الحصيلة هي إنشاء الأمة المدربة المقدرة للتبعة ... واختصار الأخطاء والعثرات، والخسائر في حياة الأمة ليس فيه شيء من الكسب لها إذا كانت نتيجته أن تظل هذه الأمة قاصرة كالطفل تحت الوصاية، أنّها في هذه الحالة تتقي خسائر مادية، وتحقق مكاسب مادية، ولكنها تخسر نفسها، وتخسر وجودها، وتخسر تربيتها، وتخسر تدريبها على الحياة الواقعية ..."

- راجع سيد قطب، في ظلال القرآن المجلد الثاني .ص 119 – 120 مرجع سابق.

والخلاصة، أن الأدلة السابقة قد جعلت من مبدأ الشورى أساسا واجبا للحكم في الدولة الإسلامية، وأن هذا المبدأ له قداسته كأمر إلهي يجب التقيّد به والتزامه كفريضة شرعية بين أفراد الأمة الإسلامية في المجتمع الإسلامي كما تحدد ذلك في الآيات السابقة.

الفرع الثاني

الأدلة المستمدة من السنّة الشريفة

استدل مذهب الوجوب بأدلة كثيرة من السنّة المطهرة سواء كان منها السنّة القولية أو السنّة الفعلية، نقتصر على ذكر بعضها بشكل موجز، وذلك على النحو التالي:

أولا: الأدلة المستمدة من السنة القولية

1 – ما روي عن علي رضي الله عنه، قال: يا رسول الله: الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنّة. قال صلى الله عليه وسلم "اجمعوا العالمين، أو قال العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولاتقضوا فيه برأي واحد".[1]

2 - ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنّه قال: لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من النّبي صلى الله عليه وسلم".[2]

ووجه الدلالة من الحديث الأول أن الرسول صلى الله عليه وسلم، قد أوجب التشاور بين المسلمين في الأمور المستجدة التي لا نص فيها من قرآن أو سنّة وهذا واضح من صيغة الأمر الواردة في الحديث "ولا تقضوا فيه برأي واحد".

أما في رواية أبي هريرة رضي الله عنه، ففيها دليل واضح عل وجوب مبدأ الشورى لأمته من بعده. قال الإمام الحسن البصري، قد علم الله تعالى ما به إليهم حاجة، ولكن أراد أن يستن به من بعده.[3]

---

(1) – راجع- ابن القيم (شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر) المعروف باين قيم الجوزية إعلام الموقعين عن رب العالمين، رتبه وضبطه وخرج آياته، محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ج|1، ص 52. وأنظر مصادر الحديث وتخريجه، الأنصاري (عبد الحميد اسماعيل) مرجع سابق.ص 65 –66. والهامش.

(2) – انظر، ابن حجر، فتح الباري.جـ 17.مرجع سابق. ص 102

(3) – ابن حجر. المرجع نفسه.ص 105.

3 - ما أخرجه البخاري، أن النّبي صلى الله عليه وسلم قال" ما تشاور قوم قط إلا هداهم الله لأفضل ما يحضرهم" وفي لفظ "إلا عزم الله لهم بالرشد أو الذي ينفع".[1]

وقد بين الحديث أن الهدى والرشد أمران لازمان في حياة الأمة، وأن هذا اللزوم لا يتحقق إلا من خلال مبدأ الشورى، ومن ثمّ كان من لوازم الهدى والرشد ويأخذ حكمهما.[2]

ثانيا: الأدلة المستمدة من السنّة الفعلية

استمد مذهب الوجوب الكثير من الأدلة من الحوادث الكثيرة التي استشار فيها الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه لتدعيم مذهبهم، نقتصر على ذكر بعضها بشكل موجز.

1 - مشاورة النّبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه في غزوة بدر "السنة الثانية من الهجرة" واستشارهم في هذه الغزوة في أمور رئيسية أربعة.

أ – استشارهم - أولا: للخروج للعير ابتداء.

ب – استشارهم – ثانيا: عندما خرجت قريش لتدافع عن عيرها.

جـ - استشارهم – ثالثا: في المنزل يوم بدر.

د – واستشارهم – رابعا: في التصرف في موضوع أسرى بدر.[3]

2 – مشاورة النّبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه في غزوة أحد "السنة الثالثة للهجرة"

علم الرسول صلى الله عليه وسلم، بقدوم قريش ونزولها قبل أحد، وذلك بقصد الحرب، والثأر لهزيمتها في غزوة بدر الكبرى، واستشار الصحابة في الخروج من المدينة لقتالهم أو التحصن بداخلها. وبيّن رأيه الخاص بالبقاء في المدينة "فقال أغلب القوم: يا نبي الله كنّا نتمنى هذا اليوم وأبى كثير من النّاس إلا الخروج فلما صلى الجمعة وانصرف دعا

---

[1] – ابن حجر – فتح الباري. مرجع سابق جـ 17. ص 105.

[2] – أنظر سميع (صالح حسن) مرجع سابق. ص 201. ولمزيد من التفصيل، راجع الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 65 – 69. وهو يشير إلى أحاديث كثيرة في هذا الباب.

[3] – حول هذه الاستشارات ومصادرها. راجع الأنصار (عبد الحميد إسماعيل) المرجع السابق. ص71 – 72.

بلأمة الحرب فلبسها ثمّ أذّن في النّاس بالخروج. فندم ذوو الرأي منهم فقالوا: يا رسول الله امكث كما أمرتنا فقال: لا ينبغي لنبي إذا أخذ لأمة الحرب أن يرجع حتى يقاتل".[1]

هذا وقد سبق الاستدلال بهذه الحادثة عند تفسير قوله تعالى: "وشاورهم في الأمر".

3 – مشاورة النّبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه في غزوة الخندق "السنة الخامسة من الهجرة".

كانت المشاورة في هذه الغزوة حول مسألتين.

الأولى: إشارة سلمان الفارسي رضي الله عنه، على الرسول صلى الله عليه وسلم بحفر الخندق حول المدينة. فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول عند هذه المشاورة. وتم حفر الخندق، وعمل فيه الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه.[2]

الثانية: استشارة النبي صلى الله عليه وسلم في عقد صلح مع قبيلة غطفان يتضمن إعطاءهم ثلث ثمار المدينة مقابل الرجوع عن تحالفهم مع قريش في قتال السلمين. فأخذ بمشورة السعدان. سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، في عدم المصالحة.[3]

4 – مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه في يوم الحديبية. "ذو القعدة السنة السادسة للهجرة".

وكانت مشاورته لهم يوم الحديبية مرتين.

المرة الأولى: خرج النبي صلى الله عليه وسلم، عام الحديبية في بعض عشرة مائة من أصحابه، فلما أتى ذا الحليفة، قلد الهدي وأشعره، وأحرم منها بعمرة وبعث عينا له من

---

(1) – الصابوني – مختصر تفسير ابن كثير – مرجع سابق. مجلد 1. ص 314.

(2) – ابن القيم (محمد بن أبي بكر) المشهور بابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، المجلد 1، ج 2. دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت، ص 117، وأنظر – سيرة ابن هشام – جـ 3. مرجع سابق ص 235

(3) – فقال السعدان "يا رسول الله: أمرا تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به، لابد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ فقال: بل شيء أصنعه لكم، و والله والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد، وكالبوكم من كل جانب فأردت أن أكسر عنكم شوكتهم إلى أمر ما".

فقال له سعد بن معاذ "يا رسول الله: قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك، وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطعمون أن يأكلوا منها ثمّرة إلا قرى أو بيعا أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له، وأعزنا بك، نعطيهم أموالنا؟". فقال رسول الله "أنت وذاك".

- راجع، سيرة ابن هشام، المرجع نفسه، جـ 3. ص 234.

خزاعة، وسار صلى الله عليه وسلم حتى كان بغدير الأشطاط، أتاه عينه فقال "إن قريشا جمعوا لك جموعا وقد جمعوا لك الأحابيش وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت ومانعوك" فقال: "أشيروا أيها الناس علي. أترون أن أميل إلى عيالهم وذراري هؤلاء الذين يريدون أن يصدونا عن البيت أم ترون أن نؤم البيت، فمن صدنا عنه قاتلناه" فقال أبو بكر رضي الله عنه: يا رسول الله، خرجت عامرا لهذا البيت لا تريد قتل أحد ولا حربا، فتوجه له، فمن صدنا عنه قاتلناه. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "فامضوا على اسم الله تعالى".[1]

المرة الثانية: استشارة النبي صلى الله عليه وسلم، أم سلمة عقب صلح الحديبية وأخذه برأيها.[2]

وهكذا، ومع اقتصارنا على ذكر أهم الحوادث الهامة والمواقف البارزة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، والتي التزم فيها بمبدأ الشورى مع أنّه مؤيد بالوحي تسديدا وتصويبا. لدليل قاطع على وجوبه كأساس جوهري لقيام نظام الحكم في المجتمع الإسلامي وأنّه بالتالي، يخرج من دائرة الاستحباب والندب، إلى دائرة الوجوب والإلزام.

الفرع الثالث

الأدلة المستمدة من سيرة الخلفاء الراشدين

سار الخلفاء الراشدين، مقتدين بالنبي صلى الله عليه وسلم في تطبيقهم لمبدأ الشورى، وخاصة في المسائل الهامة والمشاكل الطارئة التي لا نص فيها من كتاب أو سنة.وقد اجتهدوا في شتى دروب الحياة جاعلين الوحي الإلهي من قرآن وسنة، نصب أعينهم للوصول إلى الحق وبلوغ المقصود. وقد أخذ مذهب الوجوب من تلك الاجتهادات

---

[1] – لمزيد من التفاصيل حول الأحاديث الواردة في قصة الحديبية وقصة الصلح. أنظر الصابوني (محمد علي). مختصر تفسير ابن كثير، مرجع سابق. مجلد 3. ص 348 – 352.

[2] – المرجع نفسه. ص 351 "فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: قوموا فانحروا ثمّ احلقوا "، قال: فالله ما قام منهم رجل، حتى قال رسول الله صلى الله علي وسلم ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل صلى الله عليه وسلم على أم سلمة رضي الله عنها فذكر لها ما لقي من الناس، قالت له أم سلمة رضي الله عنها يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج ثمّ لا تكلم أحدا منهم كلمة، حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما...".

القائمة على الشورى ما يدعم ما ذهبوا إليه من وجوب هذا المبدأ. وفيما يلي نكتفي بذكر بعض حوادث الشورى من سيرة الخليفتين، أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما للدلالة على المطلوب.

أولا: بعض حوادث الشورى في عهد أبي بكر رضي الله عنه

أ - إتباع الشورى في اختيار أبي بكر رضي الله عنه

معلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى، ترك الأمر شورى بين المسلمين، حيث لم يعين لهم خليفة بعده، وهذا في حد ذاته، دليل على وجوب الشورى، وعدم فرض حاكم على الأمة إلا برضاها واختيارها.[1] وهكذا اجتمع الصحابة من مهاجرين وأنصار في سقيفة بني ساعدة، وبعد مناقشات حادة انتهى الإجماع إلى انتخاب أبي بكر رضي الله عنه ليكون الخليفة الأول في الإسلام، كما سنبين ذلك بشيء من التفصيل فيما بعد.[2]

ب – خطبة أبي بكر ودلالتها على وجوب حكم الشورى

لما بويع أبو بكر، رضي الله عنه، البيعة العامة في المسجد – بعد البيعة الخاصة – صعد المنبر وخطب النّاس مبيّنا منهجه في الحكم، وكان مما قاله، بعد أن حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله" أيها الناس، فإني قد وليّت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".[3]

والواقع، أن ما يستنتج من حوادث سقيفة بني ساعدة وما تمخض عنها من انتخاب أول رئيس للدولة الإسلامية، وما تحمله عبارات الخطبة المتقدمة من دعوى صريحة للصحابة للمشاركة الفعالة في إبداء الرأي وتقديم الحلول والمناقشة في القضايا العامة

---

[1] – الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وآثرها في الديمقراطية، مرجع سابق. ص 77.

[2] – لمزيد من التفصيل حول حوادث السقيفة راجع ابن كثير (أبي الفداء إسماعيل) السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد العربي، بيروت، لبنان، جـ 4، ط 3، 1987. ص 486. وما بعدها؛ أيضا الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق. ص 114 – 117. والمراجع المشار إليها بالهامش.

[3] – ابن كثير، البداية والنهاية. توثيق عبد الله اللادقي، ومحمد غازي البيضون، دار المعرفة، بيروت، لبنان، جـ 5، ط2، 1997، ص 248.

– والتي لا نص فيها من كتاب أو سنة – وكذا مراقبة أعمال الحاكم وتقويمها والاعتراض عليها، ليؤكد الاتجاه السليم، والمنهج المتّبع، والمؤسس على وجوب الشورى في سياسة نظام الحكم في الإسلام، وما تنطوي عليه من علاقات بين الحاكم والمحكوم في عهد الخلافة الراشدة.[1]

ثانيا: بعض حوادث الشورى في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه

تروي كتب السيرة والحديث أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان كثير المشاورة للصحابة حتى أنّه لم يكن يبرم أمرا دون مشورة، كما اشتهر عنه، وذلك في الأمور التي لم يكن لها نص قطعي من كتاب أو سنة.[2] بل لقد تميز نظام الشورى في خلافته بقفزة نوعية تنظيما وممارسة، بما يتناسب والظروف الموضوعية للدولة الإسلامية السائدة في عهده.

وهكذا، فقد انشأ عمر مجلسا استشاريا ضم كبار القوم من مهاجرين وأنصار، وكانت الطريقة المتبعة لعقد اجتماع المجلس، أن يؤذن للصلاة – جامعة – ويجتمع الناس ويصلي بهم عمر رضي الله عنه، ويصعد المنبر ويطرح المسألة التي تحتاج إلى المناقشة. وكان القرار يصدر فيها بالأغلبية فيما إذا كانت المسائل المطروحة تتعلق بالأمور العامة، أما فيما يخص المسائل الأكثر أهمية فإن القرارات تتخذ فيها بالإجماع في اجتماع عام.

وزيادة على المجلس المذكور، فلقد كان مجلس آخر مؤلف من كبار المهاجرين مختص في بحث الأمور الإدارية العادية والشؤون اليومية، وكان عمر يرفع إلى هذا المجلس الأخبار والتقارير التي ترد من الأقاليم والمقاطعات يوميا.[3]

ولتوضيح منهج السياسة العامة المؤسسة على مبدأ الشورى في خلافة عمر رضي الله عنه نقتصر على ذكر بعض الأمثلة للدلالة على المطلوب.

---

[1] – راجع الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 79.

[2] – المرجع نفسه. ص 89.

[3] – أنظر، الطماوي (سليمان محمد) عمر بن الخطاب، مرجع سابق. ص 131 – 135.

أ – مشاورته في السير للقادسية بنفسه

عندما تعرض الجيش الإسلامي في العراق بقيادة المثنى بن حارثة لضغط متزايد من الفرس، استنجد المثنى بعمر رضي الله عنه، وكان أهل السواد قد ثاروا بالمسلمين، فجمع عمر رضي الله عنه، الناس وعسكر بهم خارج المدينة، فلما اكتمل الجمع، قام وأخبرهم مستشيرا، هل يذهب بنفسه على رأس الجيش، أم يبقى في المدينة ويسير الجيوش لنجدة المثنى؟ فقالت العامة: "سر وسر بنا معك".

ولكن عمر لم يكتف بالمشاورة العامـــة فدعا أهل الرأي فأجمعوا – عدا علي وطلحة – على أن يبقى في المدينة ويسلم القيادة لغيره ثمّ قام في الناس قائلا: "أيها الناس، إني إنما كنت كرجل منكم حتى صرفني ذوو الرأي منكم عن الخروج، فقد رأيت أن أقيم وأبعث رجلا، وقد أحضرت هذا الأمر من قدمت ومن خلفت"، فاقتنع الناس بكلامه.[1]

ب – مشاورته في التنظيم المالي والإداري للدولة الإسلامية

نتيجة للانتصارات التي حققها المسلمون في عهد عمر رضي الله عنه، فقد كثرت الأمور التي ترد إلى المدينة، فجمع عمر الناس وقال: "ما ترون؟ إني أرى أن أجعل عطاء الناس في كل سنة، وأجمع المال فأنّه عظم للبركة" فقال علي بن أبي طالب: "تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال ولا تمسك منه شيء"، وقال عثمّان بن عفان: "أرى مالا كثيرا يسع الناس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ، ممّن لم يأخذ خشيت أن ينتشر الأمر". فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: "يا أمير المؤمنين، قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديونا، وجنّدوا جنودا". فأخذ بقوله، وهكذا نشأ الديوان لأول مرة في تاريخ الدولة الإسلامية.[2]

ونتيجة للأمثلة الشورية السابقة، يتأكد المنهج المتبع للسياسة العامة في عهد الخلافة الراشدة. سواء كان ذلك في عهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، أو من جاء بعدهما – هذا المنهج المؤسس على مبدأ الشورى، الأمر الذي يخرج حكمها من دائرة الندب والاستحباب إلى دائرة الوجوب والإلزام.

---

[1] – القاسمي (ظافر) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي. الكتاب الأول، الحياة الدستورية. ط. 5 . دار النفائس ،بيروت. 1985. ص 69 – 70.

[2] –راجع الطماوي (سليمان محمد) عمر بن الخطاب، المرجع السابق. ص 133.

وتأسيسا على كل ما تقدم، فإن مذهب الوجوب، يرى بأن الأمر بالشورى في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية الشريفة – القولية والعملية – ومن خلال التطبيقات العملية المتواترة في عهد الخلافة الراشدة، كلها أدلة قوية على أن مبدأ الشورى – وهو المظهر الأساسي للحرية السياسية في الإسلام – هو فريضة إلهية، وضرورية شرعية في المجال السياسي والدستوري للدولة الإسلامية.[1] ومع هذا البيان الشرعي والواضح في دلالته الوجوبية على التكييف الصحيح للحرية السياسية في الإسلام، كما تقدم ذلك، فإن بعضا من الفقهاء قد ذهب إلى أن تلك الدلالة لا تعدوا أن تكون للندب وليست للوجوب وهو المذهب الذي سنتعرض له في المطلب الموالي.

المطلب الثاني

الرأي القائل بالندب

ذهب بعض الفقهاء المحدثين، بناء على فهمهم الخاص للأدلة السابق بيانها لمبدأ الشورى، إلى أن التكييف الصحيح للمبدأ لم يرد في الفقه الإسلامي على سبيل الوجوب والإلزام، وإنما ورد على سبيل الندب والاستحباب فقط. لأنّه لم يكن من المبادئ التي يلتزم بها الحكام وأفراد الأمة، وإنما هو عمل مندوب "إن قام به الحاكم أو المحكومون استحقوا عليه الثواب في الآخرة، والشكر في الدنيا[2]" وإن تركوه فلا إثمّ عليهم، وإن كانوا قد تركوا الأولى فعله.[3] وحسب أصحاب هذا الرأي، فإن القول بالندب يمثل الاتجاه العام لدى الفقهاء المتقدمين.[4]

---

(1) – سميع (صالح حسن)، مرجع سابق. ص 209.

(2) – دبوس (صلاح الدين) الخليفة توليته وعزله، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 220.

(3) – الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق. ص 149 – 153.

(4) – انظر ما نقله صلاح الدين دبوس. في المرجع نفسه. ص 220 – 221 بالهامش حيث نقل في ندب المشاورة كالآتي.

- عن ابن حزم في كتابه. مختصر إبطال القياس. ص 13.
- ابن القيم في كتابه. أعلام الموقعين. ج. 4 ص 256.
- السرخسي. في كتابه. المبسوط. ج 16. ص 71.
- ابن حجر العسقلاني. في كتابه. فتح الباري. ج 13. ص 288.
- الإمام الشافعي في كتابه. الأم. ج 7. ص 86. =

والواقع أن الذي حمل مذهب الندب على اعتناقهم رأيهم المتقدم، يرجع في حقيقته إلى أمرين:

- **الأمر الأول**: هو فهمهم المغاير والمعارض لأدلة مذهب الوجوب.

- **الأمر الثاني**: هو قياسهم الخاطئ الذي اتبعوه في بحثهم لحكم مبدأ الشورى، وهو ما شكل منشأ الخلاف بين المذهبين.

ولتفصيل ما تقدم، نتناول ذلك في فرعين متتاليين على الشكل الآتي:

=

- الماوردي. في كتابه. الأحكام السلطانية.. حيث لم يذكر الشورى من بين واجبات الإمام. ص 38 - 39 وغيرهم. والواقع أن القول بأن جمهور الفقهاء المتقدمين يرى أن الشورى مندوبة وليست واجبة، قول غير موفّق، وغير دقيق، وذلك لما يأتي من ملاحظات.

أولا: إن معظم كلام الفقهاء في "باب المشاورة" إنما تنصب على القاضي، وهل تجب عليه المشاورة أو يندب له، ورأي الجمهور أن ذلك سنة بالنسبة له، راجع، الدوري (قحطان عبد الرحمن) الشورى بين النظرية والتطبيق. ص 56، الأنصاري (عبد الحميد اسماعيل) مرجع سابق. ص 98 بالهامش.

ثانيا: غموض التراث السياسي الإسلامي في المسألة محل النزاع، حيث لم نجد بابا مستقلا في الفقه الإسلامي يتناول حكمها بصفة تفصيلية وواضحة، وهذا راجع لأسباب موضوعية وتاريخية من أهمها:

أ – بساطة الحياة السياسية والدستورية في ذلك الزمان، الأمر الذي جعل موضوع الشورى غير ملح بالبحث وقتئذ.

ب – نموذج الخلافة الراشدة الملتزمة بأحكام الشرع، والذي يعد كضمانة أساسية من الانحراف أو الاستبداد بالسلطة، الأمر الذي قلل من أهمية البحث الفقهي حول حكمها. راجع سميع (صالح حسن) مرجع سابق. ص 210 – 211 هامش.

جـــ - منطق السيف الذي تعامل به الملك العضوض مع الفقهاء مما جعلهم يزهدون في الكتابات السياسية والدستورية وينصرفون إلى البحوث الفقهية الأخرى، كالعبادات والمعاملاتّ، وهذا الإمام الماوردي الذي عاصر هذا الوضع في العهد العباسي، والمتوفى سنة 540 هـــ - أوصى بعدم نشر كتابه "الأحكام السلطانية" إلا بعد وفاته. (راجع، متولي (عبد الحميد) الحريات العامة، مرجع سابق، ص 7 من المقدمة. وأنظر، الصعيدي (حازم عبد المتعال) مرجع سابق. ص 26 – 30 حول أسباب تخلف وضعف فقهاء المسلمين القدامى بالبحوث الدستورية'.

ومن خلال ما تقدم، يتبين أن الجزم، بأن القول بالندب يمثل الاتجاه الفقهي العام للفقهاء المتقدمين، قول تنقصه الدقة العلمية، ويفتقر إلى التمحيص والأدلة المقنعة.

- راجع. عبد الرحمن عبد الخالق. والذي حاول أن يبين أن رأي علماء السلف – حول حكم الشورى – هو القول بالوجوب. واستشهد بالكثير من آرائهم في ذلك، راجع كتابه. الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي. مرجع سابق. ص 125 – 139.

الفرع الأول: معارضة مذهب الندب لأدلة مذهب الوجوب.

الفرع الثاني: منشأ الخلاف بين المذهبين.

الفرع الأول

معارضة مذهب الندب لأدلة مذهب الوجوب

يرى أصحاب مذهب الندب، أن الأدلة الشرعية الواردة حول مبدأ الشورى غاية ما تفيده هو الندب أو الاستحباب، وليس الوجوب أو الإلزام، وهم بهذا التخريج يعارضون مذهب الوجوب في فهمهم للأدلة السابقة. كما قالوا أيضا أن الخليفة الشرعي – والذي من شروطه عندهم أن يكون مجتهدا – لا تجب في حقه المشاورة، بل تستحب له فقط أسوة بالمجتهد، وفيما يلي نفصل ما أجملناه وذلك على النحو التالي:

أولا: اعتراضهم على أدلة الوجوب من القرآن الكريم

أ – الدليل الأول: قوله تعالى "**وأمرهم شورى بينهم**" قال مذهب الندب أن الآية لا تدل على الوجوب، بل إن السياق يقتضي القول بالندب، لأن الآية وردت على سبيل المدح للمؤمنين وهو ما يشكل قرينة على أن فعلها مرجّح على عدم فعلها، فتعيّن بأنّها سنة متبعة وأن حكمها الندب.[1]

والواقع أن هذا الفهم للآية محجوج بما سبق أن أوردناه من أراء لعلماء أجلاء مجتهدين كالإمام محمد أبي زهرة، والإمام الكبير محمود شلتوت، والعلامة يوسف القرضاوي ...وغيرهم، والذين يرون أن حكم الشورى في الآية السابقة يدل على الوجوب وليس الندب. وهو ما يقتضي ترجيح قولهم على غيره نظرا لما أوردوه من حجج وبراهين وأدلة.[2]

---

[1] – الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق. ص152- 153.

- جبر (محمود سلامة) الشورى ط1 مؤسسة البحوث العلمية الكويت .1980 ص.101 –102.

[2] – نظرا لأن مناقشة آراء القائلين بالندب ترجع في النهاية إلى الحجج والبراهين المؤيدة للقول بالوجوب، فإن مناقشة آرائهم والتعقيب عليها سيكون بصفة مختصرة، مع الإحالة لما سبق أن ذكرناه من أدلة لمذهب الوجوب في المطلب الأول من هذه الدراسة.

ب - **الدليل الثاني**: قوله تعالى:"**وشاورهم في الأمر**" قالوا:أن الأمر هنا لا يدل على الوجوب لأن الخطاب في الآية موجه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو مستغن بالوحي عن الشورى، وإنما أمر بها تطييبا للقلوب وليقتدي به من يأتي بعده من المسلمين.

ومع عدم تسليمنا بالاجتهاد المتقدم، وذلك لمخالفتة لفهم الأمر لدى جهابذة الفقه السياسي الإسلامي عموما، فقد سبق الاستدلال على حكم الوجوب من الآية المذكورة من عدة وجوه، ومنها أن مقتضي الأمر هو الوجوب إلا لوجود صارف يصرف الحكم من الوجوب إلى الندب، ولا صارف هنا. وهذه قاعدة أصولية مستقرة في تفسير النصوص.

أما كون الرسول صلى الله عليه وسلم مستغن بالوحي عن الشورى، حسب مقولة أصحاب الندب، فأنّه على فرض صحة ذلك، فأنّها تعتبر من خصوصياته، وبالتالي فهي لا تصدق على من يأتي بعده من ولاة المسلمين لانقطاع الوحي، ومن ثمّ فإذا كانت الشورى مندوبة للرسول صلى الله عليه وسلم، فأنّها تكون واجبة على غيره.

كما أن استغناء الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشورى يقتضي أنّه مؤيد بالنص الشرعي وهذا خارج محل النزاع، لأن الشورى لا تجوز مع النص، وهذا أمر لا خلاف فيه. إنما الخلاف عند انعدام النص سواء من القرآن أو من السنة.[1]

ثانيا: اعتراضهم على مذهب الوجوب بأدلة من السنة

أ – عقد صلح الحديبية ودلالته على الندب

يذهب من يقول بالندب، إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قام بعقد صلح الحديبية دون مشورة، وأن موضوع العقد لم يرض الصحابة جميعا إلا أبو بكر الصديق فقد سلم بمضمون عقد الصلح ليقينه بأنّه الحق من عند الله، ثمّ هدى الله الصحابة إلى وجه الصواب، فعادوا إلى الطاعة واستغفروا الله ربهم.[2]

---

(1) – راجع ما سبق أن ذكرناه من استدلالات لمذهب الوجوب من الآية المذكورة. وخاصة ماتعلق بسبب نزولها.

- أنظر الأنصاري (عبد الحميد اسماعيل) مرجع سابق.ص 60 – 64.أيضا. أبو الحسن (صديق عبد العظيم) مرجع سابق ص.53 – 56.

(2) – جبر (محمد سلامة) الشورى.مرجع سابق.ص 27 – 28.

والحقيقة التي لا مراء فيها، أن ما تمّ في صلح الحديبية كان مستنده الوحي الإلهي حيث لا محلّ للشورى مع وجوده كما هو معروف شرعا. وما يؤكد ذلك حدوث أمرين:

- **الأمر الأول**: بروك ناقة النبي صلى الله عليه وسلم، وامتناعها عن مواصلة السير تجاه مكة. فقال عليه الصلاة والسلام "حبسها حابس الفيل".

- **الأمر الثاني**: ردّ الرسول صلى الله عليه وسلم، على موقف عمر بن الخطاب المعارض لموضوع العقد وقوله: "أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني".[1]

ب - غزوة تبوك ودلالتها على الندب

نظرا لأن النّبي عليه الصلاة والسلام، غزا تبوك دون استشارة أصحابه[2]، فإن ذلك - حسب مذهب الندب - يعد دليلا على أن الشورى ليست واجبة في حقّه صلى الله عليه وسلم، لما ثبت أنّه كان يفعلها أحيانا ويتركها أحيانا أخرى. ومن ثمّ فهو غير ملزم، لا بأصلها ولا بنتيجتها. وفي هذا تأكيد إبطال رأي من يقول بالوجوب.[3]

والواقع أن مستند مذهب الندب حول حكم الشورى اعتمادا على ما جرى في غزوة تبوك لا تنهض به حجّة، ذلك لأن الخروج لها كان تنفيذا لأمر الله تعالى في قوله: "**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**".[4]

والدليل على أن في الغزوة وحيا إلهيا أمران:

- **الأمر الأول**: أن توقيتها لم يكن محلا للاجتهاد، حيث كانت في زمن عسرة من الناس، وشدة من الحر، وجدب من البلاد. والحكمة من اختبار الله تعالى للمؤمنين ليتبيّن الصادقين

---

[1] – لمزيد من التفاصيل حول صلح الحديبية. راجع الصابوني (محمد علي) مختصر تفسير ابن كثير،المجلد الثالث. مرجع سابق، ص 348 – 354، وانظر تفاصيل هذا الموضوع في المبحث الثالث لاحقا تحت عنوان – نتيجة الشورى -

[2] – راجع تفاصيل غزوة تبوك وملابساتها. مختصر تفسير ابن كثير. المجلد1.ص 136 و 143- 149 وأيضا سيرة ابن هشام. مرجع سابق. ص324-333.

[3] – جبر (محمد سلامة) – الشورى، مرجع سابق. ص 28 – 29.

[4] – سورة التوبة. آية. 29.

من المنافقين، والذين في قلوبهم شك والذين تخلفوا قائلين بعضهم لبعض "لا تنفروا في الحر...".[1]

- **الأمر الثاني**: فهم الصحابة بأن الأمر بالغزوة كان وحيا، لا مجال فيه للشورى، ومن ثمّ فلم يسألوا التأجيل، مع أنّهم كانوا يحبّون المقام في ظلالهم وبين أموالهم.[2]

ثالثا: اعتراضهم على مذهب الوجوب بأدلة من سيرة الخلفاء الراشدين

اتخذ مذهب الندب من بعض الحوادث التاريخية والتي كانت مثار جدل ومناقشة بين الحاكم والمحكوم في عصر الخلافة الراشدة، كدليل ومستند للقول بأن الشورى مندوبة لا واجبة.

ونحن هنا، سوف نقتصر على ذكر بعض هذه الحوادث، ثمّ نقوم بمناقشة دلالاتها لنرى مدى وجاهتها وتطابقها مع وجه الحقيقة والصواب.

أ – إنقاذ بعث جيش أسامة دون مشورة

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ارتد كثير من أحياء العرب حول المدينة، وامتنع آخرون عن أداء الزكاة، واشتد الخطب بالمسلمين. فأشار جمهور الصحابة على أبي بكر الصديق رضي الله عنه بعدم إنفاذ جيش أسامة إلى الشام لاحتياجه إليه، لكن الصديق امتنع ورفض ذلك، وأصّر على إنفاذ الجيش رغم معارضة الصحابة. فدل ذلك – حسب مذهب الندب – على أن الشورى مندوبة للحاكم وليست واجبة في حقه.

والحقيقة، أن كل ما فعله أبو بكر في هذه الحادثة هو قيامه بتطبيق حكم شرعي يتمثل في تنفيذ وصيّة الرسول صلى الله عليه وسلم الذي كان قد جهّز الجيش بنفسه قبل وفاته، وأمّر عليه أسامة بن زيد بن حارثة وأمره أن يوطئ الجيش تخوم البلقان والداروم من أرض فلسطين. والدليل على أن تصرف أبي بكر الصديق إنما كان انقيادا لأمر

---

[1] – قال تعالى: "**فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، وقالوا لا تنفروا في الحر، قل نار جهنم أشد حرا لو كانوا يفقهون، فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا، جزاء بما كانوا يكسبون**" التوبة. آية 81 – 82.

[2] – راجع الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 105.

شرعي لا يجوز له نقضه أو مخالفته قوله للمعترضين عليه: "والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو أن الطير تخطّفنا والسبّاع من حول المدينة".[1]

وفي رواية "ما رددت جيشا وجهّه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا حللت لواء عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم".[2]

وبهذا يتبين أن استدلال مذهب الندب من الحادثة المذكورة على ما ذهبوا إليه ساقط ومردود، بحجة أبي بكر رضي الله عنه.

ب – قتال أبي بكر للمرتدين وما نعي الزكاة رغم معارضة الصحابة

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنفاذ جيش أسامة، جعلت وفود القبائل تقدم المدينة، يقرّون بالصلاة ويمتنعون عن آداء الزكاة ومنهم من احتج بقوله تعالى "**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم، إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم**".[3] قالوا: فلسنا ندفع زكاتنا إلا إلى من صلاته سكن لنا. وكان رأي الصحابة أن يتركهم وما هم عليه، ويتألفهم حتى يتمكن الإيمان في قلوبهم ثمّ بعد ذلك يزكون.[4] غير أن أبا بكر – كما احتج مذهب الندب – أمر بقتالهم رغم اعتراض الصحابة وعدم رضاهم بما عزم عليه. وفي هذا دليل على أن الشورى مندوبة وليست واجبة. إذ لو كانت واجبة عليه ابتداء لنزل عند مقتضى رأي الصحابة.

والواقع أن هذا الدليل لمذهب الندب هو الآخر مردود، وغير ذي موضوع لانعدام المحلّ. فأبو بكر الصديق رضي الله عنه، كان أمامه النص الذي لا مجال للرأي فيه وهو قتال مانعي الزكاة الذين أنكروا ما هو معلوم من الدين بالضرورة. فإنكار الزكاة كإنكار الصلاة يعتبر ردّة، ولقد وضّح أبو بكر هذا الأمر للصحابة، وأيد أقواله بالنصوص

---

[1] – ابن كثير (البداية والنهاية) ج6. مرجع سابق. ص 295

[2] – ابن العربي (القاضي أبى بكر) العواصم من القواصم. مرجع سابق. ص 45 – 46 والهامش.

- وأنظر، أبو عزة (عبد الله) الشورى أم الاستبداد، مجلة المجتمع، عدد 38. الكويت ديسمبر 1970. ص 24 حيث يقول "وهكذا تبين لنا بما لا يدع مجالا للشك أن الزعم بأن أبا بكر استبد برأيه في قضية إنفاذ جيش أسامة زعم باطل... فبعد أن بين لهم حجته بعدم جواز نقض أمر الرسول وسنّته اقتنعوا وانقادوا لرأيه، وحينئذ فقط بعث جيش أسامة.."

[3] – سورة التوبة. آية 103.

[4] – راجع، الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق، ص 147.

القاطعة، حتى اقتنع أغلبيتهم فرجعوا إلى الحق[1] لهذا ذكر الإمام البخاري في فتح الباري معقبا على مناقشات أبي بكر مع أغلبية الصحابة ما نصه: "فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة وأرادوا تبديل الدين وأحكامه، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: من بدل دينه فاقتلوه"[2]

وبهذا يسقط القول بأن الشورى مندوبة وليست ملزمة للحاكم استنادا إلى هذه الحادثة.

جـ - إمضاء عمر لرأيه في أرض السواد رغم مخالفة الصحابة

عندما فتح الله على المسلمين أرض العراق في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، طلب منه قادة الجيش وعامتهم أن يقسم بينهم الأراضي المفتوحة المعروفة باسم، سواد العراق، باعتبار أن الغنائم هي للفاتحين بعد رفع الخُمس ليصرف في مصارفه الشرعية. وكان هذا رأي جمهور الصحابة حول التكييف الشرعي لهذه الأراضي الزراعية. غير أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خالفهم في ذلك وأمضى رأيه في عدم التقسيم مما يدلّل بأن الشورى مندوبة وليست واجبة. والحقيقة أن عمر رضي الله عنه لم ينفرد برأيه في هذه المسألة، وأن أغلبية الصحابة وافقته على رأيه بعدم التقسيم بعد أن أقنعهم بالأدلة التي عرضها، كما سنبين ذلك تفصيلا فيما بعد.[3]

وبهذا يتبّين أن هذه الحادثة لا تصلح هي الأخرى كمستند للقول بأن الشورى مندوبة وليست واجبة، لضعف الحجة وانعدام التأسيس.[4]

---

[1] – الأنصاري (عبد الحميد)، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص 151.

- أيضا الشاوي (محمد توفيق)، مرجع سابق، ص 143. والذي يرى أن قرار القتال – في هذه الحادثة – كان قرارا جماعيا بالشورى، لا قرار أبي بكر وحده، لأن الجماعة رجحت رأيه وتبنّته ونفّذته باختيارها، بما فيهم عمر رضي الله عنه الذي حمل لواء المعارضة وكان له رأي مخالف عدل عنه.

[2] – راجع فتح الباري، مرجع سابق، جـ 17، ص 106.

[3] – أنظر المبحث القادم، تحت عنوان: "حكم نتيجة الشورى".

[4] – لمزيد من التفصيل راجع:

- العوا (محمد سليم) في النّظام السياسي للدولة الإسلامية. المكتب المصري الحديث، مصر 1975.ص 116
- الشاوي (محمد توفيق) مرجع سابق .ص144.
- الطماوي (سليمان محمد) عمر بن الخطاب، مرجع سابق.ص 119 وما بعدها.

وإجمالا، ومن خلال كل ما تقدم، يتبيّن لنا جليا أن منازعة مذهب الندب لمذهب الوجوب، قد دارت معظمها حول قضايا ووقائع استبعدت فيها الشورى تمسّكا وانقيادا لحكم شرعي واجب التنفيذ، سواء كان ذلك من قرآن أو سنة، كما أن ما ساقوه من أدلة لتدعيم مذهبهم تبدو ضعيفة ومرجوحة بأدلة الوجوب. وبناء على ذلك يترجّح القول بوجوب حكم الشورى لكثرة الأدلة من قرآن وسنة، وأعمال الصحابة- وقوة حجّيتها، وسلامتها من المعارضة.

والواقع – كما ذكرنا سابقا – أن الخلاف بين مذهب الوجوب ومذهب الندب حول حكم الشورى، كان ترتيبا منطقيا لقياسات خاطئة وقع فيها مذهب الندب قادته حتما إلى نتائج خاطئة. وهذا هو أساس الخلاف بين المذهبين في هذه المسألة، كما سيتضح لنا ذلك تفصيلا خلال الفرع الموالي من هذه الدراسة.

الفرع الثاني

أساس الخلاف بين مذهب الندب ومذهب الوجوب حول حكم الشورى

إن أصل الخلاف بين مذهب الندب ومذهب الوجوب حول حكم الشورى، كان مترتبا في الواقع على قياسين خاطئين اتخذهما المذهب الأول لتبرير موقفه.

الأول: قياس سلطات الخليفة على سلطات الرسول صلى الله عليه وسلم، بناء على أنّه يقوم مقامه لاتحاد المركز الشرعي لكليهما.

الثاني: قياس حكم اجتهاد الخليفة على حكم اجتهاد القاضي. وإذا كان هذا الأخير لا تجب عليه الشورى، بل تندب له فقط فكذلك الخليفة، وهو أعلى درجة منه، لا تجب عليه من باب أولى.

وفيما يلي، تفصيل هذين الخطأين وذلك على النحو التالي.

أولا: خطأ قياس سلطات الخليفة على سلطات الرسول صلى الله عليه وسلم

ويظهر ذلك من عدة وجوه.

الوجه الأول: أخطأ مذهب الندب في نظرته الموحّدة للمركز الشرعي والقانوني لكل من الخليفة والرسول صلى الله عليه وسلم. فالخليفة أو الإمام، أو الرئيس في الدولة الإسلامية – كما يقرر البعض، وبحق – لا يقوم مقام الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنما يقوم مقام

الأمة الإسلامية، وأن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم، من بعده، تتولاها الأمة الإسلامية، وهي مسؤولة عنها في مجموعها.[1]

ذلك أن الخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، قد صارت خلافة عمومية، لا يستبد بها فرد، أو أسرة، أو طبقة، بل تتحمّلها الأمة في مجموعها من حيث مسؤوليتها لإقامة الدين وتنفيذ الشريعة، ورعاية المصالح العامة باعتبار أن الأمة هي المخاطبة بالواجبات الكفائية المكلّفة بتطبيقها والمسؤولة عن تنفيذها.[2]

وبناء على ذلك، فإن مجموع السلطات كلها إنما هي للأمة الإسلامية مجتمعة وليست للإمام أو الخليفة، وهذا ما يبين وجه الاختلاف بين مركز الرسول صلى الله عليه وسلم ووضعه، عن ذلك الذي للخليفة في الدولة الإسلامية.[3]

الوجه الثاني: إذا كانت الأمة بأجمعها هي صاحبة الحق في الخلافة العمومية – على النحو السابق بيانه – فأنّه لا يمكن لأفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمرها. لذلك تعين اختيار من يقوم بهذا الأمر، برضا واتفاق المسلمين جميعا تطبيقا لقوله تعالى: "**وأمرهم شورى بينهم**".[4]

وبذلك، تتحول الخلافة العمومية إلى خلافة خاصة بالمفهوم السياسي عن طريق "عقد البيعة" والذي بموجبه يقوم على رأس الدولة الإسلامية شخص يسمى بالإمام أو الخليفة. يقول محمد رشيد رضا، رحمه الله: "... الحكم في الإسلام للأمة وشكله شـــورى، ورئيســـه الإمـــام أو الخليفة، منفذ لشرعه، والأمة هي التي تملك نصبه وعزله ...".[5]

---

[1] – راجع، أبو الفتوح (أبو المعاطي) مرجع سابق. ص 160، ويستشهد حضرته بقوله تعالى: "**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله**". آل عمران. آية. 110. "**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا**". البقرة. آية. 142. "**وأنّه لذكر لك ولقومك، وسوف تسألون**". الزخرف. آية. 43.

[2] – أنظر، فتحي (عبدالكريم) مرجع سابق. ص 186 وما بعدها.
- الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق. ص 234.

[3] – أبو الفتوح (أبو المعاطي) مرجع نفسه. ص 161.

[4] – فتحي (عبد الكريم) مرجع سابق. ص 167.

[5] – رضا (محمد رشيد) الوحي المحمدي. مرجع سابق. ص 272.

وما دامت العلاقة بين الأمة والخليفة أساسها عقد البيعة، الذي هو المصدر الذي يستمد منه الإمام أو الخليفة سلطته ويتحدد بمقتضاه مركزه القانوني، كما تستمد الأمة منه معارضتها له إن هو خرج عن مضمونه.[1] ومن ثمّ فإن للأمة، باعتبارها هي الأصل الدائم في هذا العقد، أن تحدّد شروط هذا العقد ما دامت ملتزمة بأصول الشريعة. وطبقا لهذا التكييف يكون من حق الأمة أن تحدد سلطات الحاكم على نحو أو آخر. ولا شك أن هذا الوضع يختلف عن وضع الرسول صلى الله عليه وسلم ووضعه المتميّز في الأمة الإسلامية.[2]

الوجه الثالث: نظرا لخصوصية الرسول صلى الله عليه وسلم، ووضعه المتميز - فقد خصه الله تعالى من دون البشر – بالجمع بين مهمتين متميزتين هما:

أ – إبلاغ الرسالة وتبيانها للناس: "**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم**".[3] وحيث أن وسائل التبيان متعدّدة بقدر تعدد جوانب الحياة المختلفة، نظرا لشمول الرسالة الإسلامية، فإن كل ذلك يدخل ضمن السلطات والمهام التي باشرها الرسول صلى الله عليه وسلم.

ب – ضرب الأسوة الحسنة للمسلمين في شتى دروب الحياة. "**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة**".[4] وهذا لكي يكون أمام من يتولّى أمر المسلمين النموذج الأمثل الذي يقتدى به عند ممارسته لسلطاته ومهامه كخليفة.

وبناء على كل ما تقدم، يكون قياس سلطات الخليفة على سلطات الرسول صلى الله عليه وسلم، قياس مع الفارق، نظرا لتخلف العلة المشتركة بينهما، واختلاف مركزهما الشرعي، ولخصوصية الرسول عليه الصلاة والسلام، ووضعه المتميز في الأمة الإسلامية.

---

(1) – راجع، الريس (محمد ضياء الدين) مرجع سابق. ص 170 – 171.
وانظر، المودودي (أبو الأعلى) نظرية الإسلام السياسية. مكتبة المنار. الكويت. د.ت. ص 43 – 45.

(2) – أبو الفتوح (أبو المعاطي) المرجع السابق. ص 158 – 161.

(3) – سورة النحل. آية. 44.

(4) – سورة الأحزاب. آية. 21.

ثانيا: خطأ قياس حكم اجتهاد الخليفة على حكم اجتهاد القاضي

ويتجلى هذا الخطأ، والمتعلق بقياس سلطات الخليفة على سلطات القاضي في انعدام الاتحاد الموضوعي لطبيعة وعمل كل منهما. فطبيعة عمل وليّ الأمر تختلف عن طبيعة عمل القاضي من حيث الشمول، والتنوع، والإلزام، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، فإن عدم وجوب المشاورة على القاضي ليس محل اتفاق بين الفقهاء.[1]

والخلاصة، أن الأصول الشرعية – النّصيّة – والمبادئ الفكرية، قد دلّت على أن مبدأ الشورى – والذي يتجسّد من خلال الحرية السياسية في الإسلام هو مبدأ أصيل وجوهري وأساسي لنظام الحكم في الإسلام، وهو يعتبر – كما أشرنا من قبل – فريضة إلهية، وضرورة شرعية، الأمر الذي يؤكد ويرجح أدلة القائلين بوجوبه على من قال باستحبابه.

وإذا كان حكم هذا المبدأ هو الوجوب ابتداء – على النحو الذي رأينا – فإن الرأي الفقهي قد اختلف حول حكمه انتهاء. وهذا هو ما سنتعرض لبحثه تفصيلا، في المبحث الموالي.

المبحث الثالث

في حجية الشورى أو نتيجتها

يقصد بحجيّة الشورى، حجية الرأي، أو القرار الذي أسفرت عنه الشورى، ومدى إلزاميته بالنسبة لولي الأمر. هل يعدّ ذلك الرأي أو القرار المتّخذ من قبل أهل الشورى – سواء كان صادرا بالإجماع أو بالأغلبية – ملزما للحاكم، بحيث لا محيص له من التقيّد به وتنفيذه؟ أن يعد ذلك مُعلم له فقط بحيث يمكنه أن يعدل عنه، ويعمل باجتهاده، أو باجتهاد غيره إن رآه صوابا؟

وباستقراء ما ذهب إليه العلماء في بحث هذه المسألة انقسم الرأي الفقهي حولها إلى ثلاثة اتجاهات ر ئيسية وهي كالآتي:

- اتجاه أول يقول: بعدم الإلزام مطلقا. أي أن نتيجة الشورى تعدّ معلمة للحاكم وليست ملزمة له.

---

(1) –راجع، الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 103.

- واتجاه آخر يقول: بالإلزام مطلقا، وبالتالي نتيجة الشورى ملزمة للحاكم وليست معلمة له.

- واتجاه ثالث يقول: بالتفصيل وضرورة التمييز بين أدلة الشورى ومجالات أعمالها، ويرتب على كل دليل – بناء على ذلك – حكما خاصا به.

وللوقوف على مجمل هذه الآراء وأدلتها، نفصل ما أجملناه في ثلاثة مطالب وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: الاتجاه القائل بعدم لزوم نتيجة الشورى.

المطلب الثاني: الاتجاه القائل بلزوم نتيجة الشورى.

المطلب الثالث: الاتجاه القائل بالتفصيل أو ضرورة التمييز بين أدلة الشورى ومجالات أعمالها.

المطلب الأول

الاتجاه القائل بعدم لزوم نتيجة الشورى

يذهب هذا الاتجاه إلى القول بأن نتيجة الشورى، تعد معلمة للحاكم وليست ملزمة له، ويعتمد في رأيه هذا على أدلة من القرآن الكريم، ومن السنة الشريفة، كما يستند أيضا إلى بعض الحوادث من سيرة الخلفاء الراشدين و إلى بعض الأدلة العقلية.

وبناء على ذلك، فسنقوم بدراسة هذا المطلب في ثلاثة فروع وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: الأدلة المستمدة من القرآن الكريم.

الفرع الثاني: الأدلة المستمدة من السنة النبوية.

الفرع الثالث: الأدلـــة المستمـــدة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين، وبعض الأدلة العقليـــة.

الفرع الأول

الأدلة المستمدة من القرآن الكريم

استدل هذا الاتجاه من القرآن الكريم، على ما ذهب إليه، بالآيات التالي:

أولا: قوله تعالى: "... **وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله**". ووجه الاستدلال بهذه الآية هو قوله تعالى: ".. **فإذا عزمت فتوكل على الله** .." فقد أسند العزم فيها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ثمّ فله أن يمضي الرأي الذي اقتنع به وعزم عليه، سواء كان ذلك رأي أهل الشورى أو رأيه هو. وإلى هذا المعنى يذهب جمهور المفسرين المتقدّمين، وبعض المعاصرين.

قال الإمام الطبري في تفسيره لهذه الآية: ".. فإذا عزمت" يعني، فإذا ما صح عزمك بتثبيتنا إياك، وتسديدنا لك، فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها".

وعن ابن إسحاق – كما نقل عنه الإمام الطبري – قوله: "..فإذا عزمت فتوكل على الله .." إذا عزمت على أمر من دينك في جهادك عدوّك. لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك فامض ما أمرت به على خلاف من خالفك، وموافقة من وافقك وتوكل على الله".[1]

وعن قتادة – كما نقل عنه الإمام القرطبي – قوله "أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم، إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم".[2]

وعن الإمام الشوكاني، في قوله تعالى "فإذا عزمت فتوكل على الله" أي إذا عزمت عقب المشاورة على شيء واطمأنت به نفسك فتوكل على الله في فعل ذلك". وقيل أن المعنى: "فإذا عزمت على أمر أن تمضي فيه فتوكل على الله لا على المشاورة".[3]

وفي تفسير النسفي قوله: "فإذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد لا على المشورة".[4]

وللزمخشري في الكشاف: "فإذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح، فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله، لا أنت ولا من تشاور".[1]

---

[1] – راجع، تفسير الإمام الطبري (أبي جعفر محمد بن جرير) جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، مجلد 3، ص 496 – 497.

[2] – أنظر، تفسير الإمام القرطبي، مرجع سابق. جـ. 4. ص 152.

[3] – الشوكاني (محمد بن علي) فتح القدير. مراجعة يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 1997، جـ1. ص 500.

[4] – النسفي (عبد الله بن أحمد) مدارك التنزيل وحقائق التأويل. جـ1. ضبطه وخرج آياته وأحاديثه زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1995. المجلد 1، ص 214.

ثانيا: كما استدل هذا المذهب بقوله تعالى: "**وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرسون**".[2] وقوله تعالى: "**قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث**".[3]

ووجه الاستدلال من الآيتين المذكورتين، أن صواب الرأي أو خطأه، يستمدان من ذات الرأي وطبيعته، لا من كثرة أو قلة القائلين به. فالإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزانا للحق والباطل، فإنّه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الرجل الفرد أصوب رأيا.[4] وأيضا فإن الكثرة لذاتها ليست دليلا قاطعا أو راجحا على الصواب، كما أن القلة ليست لذاتها دليلا قاطعا وراجحا على الخطأ مع الكثرة.[5]

الفرع الثاني

الأدلة المستمدة من السنة النبوية

وقائع قصة الحديبية، وشروط عقد الصلح المشهورة، وما دار حولها من ملابسات كانت من بين أهم الأدلة الشرعية الذي عوّل عليها هذا الاتجاه واعتمدها، واستدل بها على أن الشورى معلمة للحاكم وليست ملزمة له.

ونظرا لأهمية هذه الحادثة وما انطوت عليه من وقائع وأحداث، وما يؤخذ منها من أحكام تتعلق بمسألة حجية الشورى، فسوف نورد وقائعها بشيء من التفصيل، ثمّ نبين أهم ما استنتجه منها هذا الاتجاه من استدلال لتأييد ما ذهب إليه حول حكم نتيجة الشورى بالنسبة لولي الأمر.

أولا: وقائع قصة الحديبية

---

(1) – راجع، الزمخشري – الكشاف، مرجع سابق، جـ 1. ص 475.

(2) – سورة الأنعام. آية. 117.

(3) – سورة المائدة. آية. 102.

(4) – المودودي (أبو الأعلى) نظرية الإسلام وهديه. دار الفكر. بيروت 1967. ص. 58. ولمزيد من التفصيل،
- راجع. الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 181 وما بعدها.

(5) – أنظر في هذا الاتجاه.
- زيدان (عبد الكريم) أصول الدعوة. ط3. دار عمر بن الخطاب. الإسكندرية. 1976. ص 213.
- هويدي (حسن) الشورى في الإسلام. مكتبة المنار الإسلامية. الكويت. 1975. ص. 7.
- بابللي (محمود) الشورى في الإسلام. دار الإرشاد. بيروت. 1968. ص 57.

في شهر ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم لزيارة البيت لا يريد قتالا. خرج ومن معه من المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من العرب وساق معه الهدي، فلما أتى ذا الحليفة قلّد الهدي وأحرم منها بعمرة، وبعث عينا له من خزاعة.[1] وسار النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان بغدير الأشطاط أتاه عينه قال: إن قريشا قد جمعوا لك جموعا، وقد جمعوا لك الأحابيش.[2] وهم مقاتلوك وصادّوك عن البيت ومانعوك. فقال صلى الله عليه وسلم: أشيروا أيها الناس علي، أترون أن أميل إلى عيالهم وذراري هؤلاء الذين يريدون أن يصدّونا عن البيت، فإن يأتونا كان الله عز وجل قد قطع عينا من المشركين وإلا تركناهم محروبين. أم ترون أن نؤم البيت فمن صدّنا قاتلناه. قال أبو بكر: يا رسول الله خرجت عامرا لهذا البيت لا تريد قتل أحد ولا حرب أحد فتوجه له، فمن صدنا قاتلناه، قال: امضوا على اسم الله، فراحوا، حتى إذا كان ببعض الطريق قال النبي صلى الله عليه وسلم إن خالد بن الوليد بالغميم – موضع قريب من مكة – في خيل لقريش طليعة، فخذوا ذات اليمين. فسلكوا ذات اليمين على طريق تخرجه على ثنية المرار[3] والحديبية من أسفل مكة، فلما رأت خيل قريش فترة[4] الجيش قد خالفوا عن طريقهم رجعوا راكضين إلى قريش. فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا سلك ثنية المرار بركت ناقته، فقال الناس: خلأت،[5] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "**ما خلأت وما ذاك لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل عن مكة، والله لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها**". ثمّ قال صلى الله عليه وسلم للناس "انزلوا" قالوا: يا رسول الله ما بالوادي من ماء ينزل عليه الناس، فأخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم سهما من كنانته فأعطاه رجلا من أصحابه فنزل في قليب من تلك القلب فغزره فيه، فجاش بالماء حتى ضرب الناس عنه بعطن. فلما اطمأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا بقريش ترسل وفودها تباعا لاستطلاع نوايا المسلمين والكشف عنها والتأكد من مقصدهم وردّهم عنه بدون حرب. وكان آخر هذه

---

[1] – هو بشر بن سفيان. أنظر، البوطي (محمد سعيد رمضان) فقه السيرة النبوية. ط.11. دار الفكر، الجزائر. 1991. ص 230.

[2] – كانوا تحالفوا مع قريش.

[3] – موضع في الحديبية.

[4] – فترة الجيش: غباره.

[5] – بركت، حرنت.

الوفود هو سهيل بن عمرو الذي تفاوض مع الرسول صلى الله عليه وسلم، واتفق معه على كتابة عقد الصلح.

فدعا النبي صلى الله عليه وسلم الكاتب فقال: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم. قال سهيل: أما الرحمن فو الله ما أدري ما هو؟ ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنت تكتب. فقال المسلمون: والله لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي: اكتب باسمك اللهم، ثمّ قال: هذا ما قاضى به محمد رسول الله، فقال سهيل: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت، ولا قاتلناك، لكن اكتب محمد بن عبد الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: والله إني لرسول الله وإن كذبتموني، اكتب محمد بن عبد الله. قال الزهري: وذلك لقوله لا يسألوني خطّة يعظّمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: على أن تخلوا بيننا وبين البيت فنطوف. فقال سهيل: والله لا تتحدث العرب إنا أخذنا ضغطة. (قصرا) ولكن ذلك من العام المقبل. وقال سهيل: وعلى أن لا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك إلا رددته إلينا. فقال المسلمون: سبحان الله كيف يرد إلى المشركين وقد جاء مسلما. فبينما هم كذلك، إذ دخل أبو جندل ابن سهيل بن عمرو يرسف في قيوده وقد خرج من أسفل مكة حتى رمى بنفسه بين أظهر المسلمين. فقال سهيل: هذا يا محمد أول ما أقاضيك عليه أن تردّه إلي. فقال النبي صلى الله عليه وسلم، إنا لم نقض الكتاب بعد، قال: فو الله إذن لم أصالحك على شيء أبدا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: فأجزه لي. قال: ما أنا بمجيزه لك. قال: بلى فافعل. قال: ما أنا بفاعل. قال مكرز: بل قد أجزناه لك. قال أبو جندل: أي معشر المسلمين أردّ إلى المشركين وقد جئت مسلما. ألا ترون ما قد لقيت؟ قال: فقال عمر بن الخطاب: فأتيت نبي الله صلى الله عليه وسلم فقلت: ألست نبي الله حقا. قال: بلى. قلت: فلم نعطي الدنية في ديننا إذا؟ قال: إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري.[1] قلت: أو لست كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت ونطوف به؟ قال صلى الله عليه وسلم. "بلى أفأخبرتك أنا نأتيه العام" قلت: لا. قال صلى الله عليه وسلم، فإنك آتيه ومطوف به. قال: فأتيت أبا بكر. فقلت: يا أبا بكر. أليس هذا نبي الله حقا. قال: بلى. قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. قلت: فلم نعطي الدنية في ديننا إذا؟ قال: أيها الرجل أنّه رسول الله وليس يعصي ربه

---

[1] – عند ابن إسحاق "أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني" البداية والنهاية، لابن كثير. ج 4. 556 كذلك. سيرة ابن هشام. ج. 2. ص 320 .

وهو ناصره فاستمسك بغرزه،[1] فو الله أنّه على الحق. قلت أو ليس كان يحدثنا أن سنأتي البيت ونطوف به؟ قال: بلى، قال: أفأخبرك أنك تأتيه العام؟ قلت: لا. قال: فإنك تأتيه وتطوف به. قال الزهري: قال عمر رضي الله عنه فعملت لذلك أعمالا، قال: فلما فرغ من قضية الكتاب.[2] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه "قوموا فانحروا ثمّ احلقوا " قال: فو الله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات.فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس. فقالت له أم سلمة رضي الله عنها: يا نبي الله أتحب ذلك؟ أخرج ثمّ لا تكلم أحدا منهم كلمة، حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك. فخرج صلى الله عليه وسلم فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا، حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما. (أي ازدحاما).[3]

ثانيا: وجه الاستدلال من صلح الحديبية

اتخذ المذهب القائل بأن الشورى معلمة وليست ملزمة للحاكم من وقائع صلح الحديبية وملابساتها مستندا، ومتكئا شرعيا على ما ذهب إليه. ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عقد الصلح وأمضاه على النحو الذي رآه رغم إجماع الصحابة على خلافه، إلا الصديق فأنّه سلم ليقينه بأنّه الحق من عند الله، ثمّ هداهم الله وعادوا إلى الطاعة واستغفروا الله ربهم.[4]

ففي هذه الحادثة الشهيرة – كما يقول أصحاب هذا الرأي – خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم الأكثرية بل الجميع في عدة مواقف.

---

(1) – أي الزم أمره.

(2) – وكانت مدة الصلح بناء على الشروط المتقدمة على ما رواه ابن إسحاق، وابن سعد، والحاكم عشر سنين لا إسلال فيها ولا إغلال (أي لا سرقة ولا خيانة) وأنّه من أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد المسلمين وعهدهم دخل فيه..إلخ، لمزيد من التفصيل راجع، البوطي (محمد سعيد رمضان) فقه السيرة النبوية، مرجع سابق، ص 230 – 233. أيضا الغزالي (محمد) فقه السيرة. مكتبة رحاب. الجزائر. 1987. ص 322 – 334.

(3) – راجع تفاصيل قصة الحديبية، وعقد الصلح، والملابسات التي صاحبت توقيعه في :

- مختصر تفسير ابن كثير، مجلد. 3. ص 348 – 352 مرجع سابق.
- قطب (سيد) في ظلال القرآن. مجلد. 7. ص 477 – 484 مرجع سابق.

(4) – جبر (محمد سلامة) المرجع السابق. ص 27 – 28.

أولاها: قال المسلمون: "والله لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم" فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: اكتب "باسمك اللهم".

وثانيها: قال المسلمون:"سبحان الله كيف يردّ إلى المشركين، وقد جاء مسلما".

وثالثها: أمره إياهم بالنحر والحلق، فما قام منهم رجل.

ورابعها: إبرام شروط الصلح المشهورة، التي تبدو وكأن فيها حيفا عليهم.

فالحادثة كالشمس وضوحا في استعمال القائد حقّه، في أمر يراه صوابا، وإن خالف رأي الأكثرية، وذلك دليل قطعي على عدم إلزامية الشورى للخليفة أو الإمام، إذ أن عمله صلى الله عليه وسلم تشريع.

ومن ثمّ، فالحادثة، وهي سنة ماضية مدى الدهر، قررت حق الخليفة في مخالفة الشورى إذا رأى الصواب ولم يره غيره.[1] وستأتي مناقشة هذا الرأي في المكان المناسب من هذه الدراسة.

الفرع الثالث

الأدلة المستمدة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين وبعض الأدلة العقلية

اعتمد الاتجاه القائل بأن نتيجة الشورى ليس ملزمة للحاكم في الدولة الإسلامية على بعض المواقف من سيرة بعض الخلفاء الراشدين، حيث لم يأخذوا فيها برأي الأغلبية، كما اعتمد أيضا على بعض الأدلة العقلية. وفيما يلي تفصيل ذلك:

أولا: الأدلة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين:

وينحصر أهمها في ثلاث مسائل.

أ – مسألة بعث جيش أسامة إلى فلسطين.

ذكرنا سابقا، أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قد عزم وأصر على إنفاذ جيش أسامة بن زيد إلى فلسطين - وهو الجيش الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جهزه قبل وفاته، وأمر عليه أسامة بن زيد - وذلك رغم اعتراض أكثرية الصحابة على رأيه.

---

[1] – هويدي (حسن)، المرجع السابق. ص 30 – 32.

ووجه الاستدلال من هذه الحادثة. هو إصرار أبي بكر رضي الله عنه على موقفه، والمضي في تنفيذ رأيه رغم معارضة أغلبية الصحابة "وفي هذا دليل واضح وصريح لا يحتاج إلى التعليق على عدم إلزامية الشورى وليس هنا ما يتعلّل به المعارض من زعم التعلق بالنص".[1]

"إن هذا الموقف من آبي بكر، بعدم اعتبار رأي الأكثرية ومخالفته لهم، والأخذ برأيه ورأي الأقلية التي اتبعته، يؤكد لنا بأن لولي الأمر، أن ينفرد برأيه".[2]

ب – مسألة قتال أهل الردة ومانعي الزكاة

سبق القول، أنّه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنفاذ جيش أسامة، ارتد كثير من الأعراب عن الإسلام وامتنعوا عن دفع الزكاة، فقرر الخليفة أبو بكر رضي الله عنه شرعيّة قتالهم، في حين كان موقف بقية الصحابة رضوان الله عليهم لهذا القرار الرفض والمعارضة.

وقد عبر عمر رضي الله عنه عن موقف الصحابة قائلا[3]: "لقد سمعنا سول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها، عصموا مني دمائهم، وأموالهم، إلا بحقها، وحسابهم على الله". فقال أبو بكر: "هذا من حقّها لابد من القتال" فقال الناس، لعمر: "أخل به فكلّمه لعله يرجع على رأيه هذا، فيقبل منهم الصلاة، ويعفيهم من الزكاة". فخلا به نهاره أجمع، فقال: "والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه وحدي حتى يحكم الله بيني وبينهم، وهو خير الحاكمين، وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أمرت أن أقاتل الناس على ثلاث: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، فو الله والله لا أقصّر دونهن"، ثمّ مضى في قتالهم ومعه الكثير من المسلمين، الذين أعدوا للجهاد، فعاد المرتدّون إلى الصواب، فعرف المسلمون سلامة اجتهاد أبي بكر فحمدوا له رأيه، وعرفوا فضله.

---

[1] – أنظر، هويدي (حسن) مرجع سابق. ص 18. بتصرف.

[2] – راجع، بابللي (محمود) الشورى في الإسلام، مرجع سابق. ص 97 – 100.

[3] – لمزيد من التفصيل حول هذه الحادثة. راجع ابن قتيبة (أبي محمد عبد الله بن مسلم) الإمامة والسيـــاسة. جـــ1. تحقيق طه محمد الزيني، دار المعرفة. بيروت. د. ت.ص 12 – 17.

قال أبو حامد العطاري: "رأيت الناس مجتمعين وعمر يقبل رأس أبي بكر، ويقول: أنا فداؤك لولا أنت لهلكنا، فحمد له رأيه في قتال أهل الردة".

ووجه الاستدلال من هذه الحادثة، هو عزم الخليفة أبي بكر رضي الله عنه، على الحرب وإصراره على القتال رغم مخالفة أغلبية الصحابة. ومن ثمّ فانفراد الخليفة برأيه وتصميمه على القتال ولو منفردا، لدليل قاطع على أن الشورى تعدّ معلمة للحاكم في نتيجتها إذ هي لا تلزمه ولا تقيده.[1]

جـ - مسألة عدم تقسيم عمر بن الخطاب لأرض السواد على الفاتحين

عندما تم فتح العرق والشام وغيرهما من الأقطار في عهد عمر رضي الله عنه، كان من رأي الصحابة أن تقسم هذه الأراضي بين الفاتحين، وذلك بعد رفع الخمس ليصرف في مصارفه الشرعية، وقد استند الصحابة في رأيهم هذا إلى دليلين أحدهما من القرآن الكريم، والثاني من السنة الشريفة.

- **الدليل الأول**: حيث أن الفتح لهذه الأراضي قد تم عنوة لذلك فيجب أن تطبق عليه آية الغنيمة الواردة في سورة الأنفال وهي قوله تعالى: "**واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل**".[2] وبالتالي فإن الباقي بعد رفع الخمس يقسم على الفاتحين باعتباره غنيمة.

- **الدليل الثاني**: وهو السنة العملية للرسول صلى الله عليه وسلم، حيث أنّه لما تمّ للمسلمين فتح خيبر عنوة، قسم النبي عليه الصلاة والسلام غنيمتها بين المسلمين بعد رفع الخمس. ومعنى هذا أن أربعة أخماس الغنيمة تقسم بين الغانمين يعطى للراجل سهم، وللفارس ثلاثة أسهم. سهم له واثنان لفرسه.[3]

---

(1) – هويدي (حسن) المرجع السابق. ص 14 – 15.
- زيدان (عبد الكريم) المرجع السابق. ص 213.

(2) – سورة الانفال. آية. 41.

(3) – لمزيد من التفصيل حول غزوة خيبر، أنظر، البوطي (محمد سعيد رمضان) فقه السيرة النبوية، مرجع سابق. ص 243 – 245. ونشير إلى أن الخمس الباقي يوزع أخماسا على من نصت عليهم آية الأنفال، كما أن سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا الخمس يوزع من بعده على مصالح المسلمين كما ذهب إلى ذلك الشافعية والحنفية، وقيل يختص به الخليفة فيصرفه فيما يراه. ومن تمام الفائدة أن نشير إلى حكم الغنائم في هذا العصر، مع تطور حالة الحروب والجند، وسياسة عطاءاتهم ومرتباتهم، ويرى بعض

وأما هذا الاستدلال لجمهور الصحابة رضي الله عنهم، كان لعمر رضي الله عنه، رأيه المخالف، لقد ذهب إلى أن تبقى الأرض بيد أهلها، وأن يضرب عليهم الخراج. وقد استند عمر رضي الله عنه، في رأيه هذا إلى أدلة من القرآن الكريم، كما تغيأ تحقيق بعض المصالح العامة التي أملتها ظروف الدولة الإسلامية في ذلك الوقت.[1]

فقد أورد ابن كثير عن الزهري أن عمر قال في محاججته لأكثر الصحابة: "إني قد وجدت حجة، قال الله تعالى في كتابه: "**وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء، والله على كل شيء قدير**".[2] فهذه عامة في القرى كلها، ثمّ قال: "**ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى، فلله، وللرسول، ولذي القربى واليتامى والمساكين، وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم، وما أتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله إن الله شديد العقاب**".[3] ثمّ قال: "**للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا، وينصرون الله ورسوله، أولئك هم الصادقون**"[4] ثمّ لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: "**والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم، ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون**"[5] فهذا فيما بلغنا - والله أعلم – للأنصار خاصة، ثمّ لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: "**والذين جاءوا من بعدهم يقولون، ربنا اغفر لنا، ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا، ربنا إنك رؤوف رحيم**"[6] فكانت هذه عامة لمن جاء بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء

الفقه أن الأموال غير المنقولة لا توزع بين المحاربين إلا إذا دعت المصلحة أو الضرورة، وهذا عكس الأموال المنقولة والتي يجب أن يسلك في توزيعها ما تطورت إليه سياسة الحروب ووسائل القتال وتفاوت درجات المقاتلين.

- راجع البوطي (محمد سعيد رمضان) المرجع نفسه. ص 247.

[1] – حول هذه المصالح راجع الطماوي (سليمان محمد). عمر بن الخطاب، مرجع سابق. ص 113 – 116.

[2] – سورة الحشر. آية. 06

[3] – سورة الحشر. آية. 07.

[4] – سورة الحشر. آية. 08

[5] – سورة الحشر. آية 09

[6] – سورة الحشر. آية. 10.

جميعا، فكيف نقسّمه لهؤلاء وندعو من تخلف من بعدهم من غير قسم". فأجمع على تركه، وجمع خراجه.[1]

ووجه الاستدلال من هذه السابقة – كما يرى هذا المذهب - أن ولي الأمر غير ملزم برأي الأكثرية في الأمور الاجتهادية، وأن له أن ينفرد برأيه، ويسعى إلى تنفيذه، إن تحققت له الحكمة في ذلك، لأن المظنون والمرجح في وليّ الأمر أن يكون همّه في صالح المسلمين، وهذا هو ما فعله عمر، فقد عمل بما ترجّح لديه.[2]

ثانيا: بعض الأدلة العقلية

زيادة على ما تقدم من أدلة، دعم هذا الاتجاه رأيه في عدم إلزامية نتيجة الشورى بالنسبة للحكام ببعض الأدلة العقلية، نذكر منها ما يلي.

الدليل الأول: الخليفة مجتهد

إن المجتهد له الحق في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها وتطبيقها على القضايا المستجدة، لذا يجب أن يعمل بما يهديه إليه اجتهاده، ولا يجوز له أن يقلّد غيره في الرأي.[3] لأن التقليد على المجتهد حرام. إن الحاكم – المجتهد – إذا رأى رأيا صوابا وخالفه فيه الأكثرية فكيف ينثني عن الصواب إلى الخطأ عالما مختارا؟ فإن قيل: وكيف يرجعون هم عن رأيهم إلى رأيه وفيهم المجتهد؟ قلنا: إن رجوعهم إلى رأيه مأمورون به في كتاب الله وسنة رسوله في طاعة وليّ الأمر، فعذرهم واضح، بينما رجوعه عن اجتهاده ليس فيه العذر، بل الإثمّ.[4]

الدليل الثاني: مسؤولية الخليفة

---

[1] – راجع، تفسير ابن كثير. مرجع سابق. ص 339، ولمزيد من التفصيل. أنظر، أبو زهرة (محمد) في المجتمع الإسلامي. مرجع سابق. ص 35 – 38.

[2] – بابللي (محمود) الشورى في الإسلام مرجع سابق. ص 101 – 105.
- جبر (محمد سلامة) مرجع سابق. ص 30 – 31.

[3] – وافي (علي عبد الواحد) الحرية في الإسلام. مرجع سابق. ص 109.

[4] – هويدي (حسن) مرجع سابق. ص 22. أيضا، الخربوطلي (علي حسني) الإسلام والخلافة، دار بيروت. 1969. ص 44.

إن الخليفة – رئيس الدولة – مسؤول مسؤولية كاملة عن أعماله، فلا يجوز إلزامه بتنفيذ رأى غيره إن لم يقتنع بصوابه. لأنّه ليس منطقيا ولا معقولا، أن يلتزم الخليفة بالعمل برأي مخالف لرأيه، ثمّ هو يحاسب على نتائج هذا العمل.[1]

الدليل الثالث: القياس على حالة الحرب

يتلخص هذا الدليل، كما يذكره أصحابه، أنّه في حالة الحرب، وهو أخطر ما تمر به الأمة، يفوض الأمر إلى قائد الجيش لينفذ ما يراه من خطط الهجوم والدفاع، بعد أن يستشير مساعديه ولا يلزم برأيهم مطلقا. ومعنى ذلك أن البشر يدركون بفطرتهم أن خير حل عند اختلاف الرئيس مع مستشاريه هو ترك الأمر له ليقرر ما يراه. ومع أن القائد قد يخطئ ويؤدي ذلك إلى الهزيمة والهلاك، ولكن مع ذلك يعتبر هذا الحل هو خير الحلول وأصوبها عند اختلاف الرئيس مع مستشاريه.[2]

والخلاصة، أن هذا الاتجاه الفقهي يرى أن مبدأ الشورى غير ملزم في نتيجته لوليّ الأمر، فالشورى معلمة وليست ملزمة للحكام، وبالتالي فهو في سعة من الأمر، فإن شاء أخذ بالرأي المشور به إن وافق اجتهاده، وإلا جاز له مخالفته والعدول عنه إلى رأيه الخاص الذي آداه إليه اجتهاده.

والحقيقة أن هذا الاتجاه، لا يعتنقه في العصر الحديث، إلا نفر قليل من الفقهاء المحدثين، أما بعض فقهاء السلف المتقدمون – كالطبري، والقرطبي وغيرهما - فإن اجتهاداتهم في هذه المسألة يجب أن ينظر إليها في إطار الظروف التي كانت سائدة ومحيطة بهم وقتئذ. كما أن تفسيرهم للآية الكريمة "وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله". في كونها غير ملزمة، فإن ذلك إنما كانوا يقصدون بها الرسول صلى الله عليه وسلم، باعتباره يوحى إليه، ومؤيّد من الله تعالى، وليس ذلك شأن الخلفاء والحكام من بعده.[3] ومع ذلك، فإن التفسير المتقدم، ليس هو التفسير الوحيد للآية عندهم، كما سنبين ذلك فيما بعد.

---

[1] – وافي (علي عبد الواحد) الحرية في الإسلام، المرجع السابق. ص 109.
- جبر (محمد سلامة) مرجع سابق. ص 30 – 31.

[2] – أنظر. زيدان (عبد الكريم) أصول الدعوة، مرجع سابق. ص 213.

[3] – راجع، فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة، مرجع سابق. ص 360 – 361.

هذا، ولقد تعرضت أدلة الاتجاه الفقهي المتقدم، لمنازعة شديدة، وردود قوية وحاسمة من قبل جمهرة من الفقهاء المحدثين والذين يرون بأن وليّ الأمر ملزم بالتقيّد بقرار أهل الشورى وتنفيذه، وبالتالي فنتيجة الشورى بالنسبة للحكام ملزمة وليست معلمة. وهذا هو ما سنتعرض لبحثه في المطلب الموالي.

المطلب الثاني

الاتجاه القائل بلزوم نتيجة الشورى

على عكس الاتجاه الأول، يذهب هذا الاتجاه إلى القول بأن نتيجة الشورى ملزمة للحاكم وليست معلمة له فقط. ولإثبات رأيه هذا، بدأ أولا بمناقشة وتفنيد مجمل الأدلة التي اعتمدها الاتجاه الأول – سواء كان ذلك من القرآن الكريم و السنة الشريفة أو غيرها – هذا من جهة، ومن جهة أخرى قام بالبرهنة على تأييد وجهة نظره بالاستشهاد بأدلة أخرى بغية الوصول إلى أن وليّ الأمر مقيّد بالرأي المشور به من قبل أهل الشورى، وملزم بتنفيذه.

وتأسيسا على ما تقدم، فإن دراسة هذا المطلب ستكون في فروعين رئيسيين وذلك على الشكل التالي.

الفرع الأول: مناقشة أدلة الاتجاه الأول المستمدة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية.

الفرع الثاني: مناقشة الأدلة المستمدة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين وبعض الأدلة العقلية.

الفرع الأول

مناقشة أدلة الاتجاه الأول المستمدة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية.

أولا – مناقشة أدلة القرآن الكريم

بدأ هذا الاتجاه القائل بلزوم نتيجة الشورى بمناقشة وتفنيد الأدلة التي استند إليها المذهب الأول والمأخوذة من القرآن الكريم، ثمّ البرهنة على إثبات عكسها. وذلك على النحو التالي.

أولا: فقوله تعالى: "...فإذا عزمت فتوكّل على الله ..." والذي استدل به المذهب الأول على أن نتيجة الشورى معلمة للحاكم وليس ملزمة له هو استدلال غير موفق ومجانب للصواب، وذلك من عدة وجوه.

- **الوجه الأول**: أنّه بالرجوع إلى الأصل اللغوي لكلمة العزم نجده لا يؤيد المعنى الذي ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول.[1] "فالعزم" هو عقد القلب على الشيء تريد أن تفعله؛[2] وهو الأمر المروّى المنقّح،[3] كما أنّه قصد الإمضاء.[4]

وعلى هذا، وبالاستناد إلى المعنى اللغوي لكلمة "العزم" يكون الأمر أو الرأي المزمع تنفيذه أو إمضاءه، والمنصوص عليه في الآية "فإذا عزمت فتوكل على الله" يحتمل أن يكون هو رأي أهل الشورى، كما يحتمل أن يكون هو رأي وليّ الأمر المخالف لرأي أهل الشورى. وبالتالي، فإن قصر معنى عبارة "العزم" الواردة في الآية. المذكورة على الاحتمال الثاني فقط، يعد قصورا في الفهم، وتحكم في القرآن، وحمل الآية ما لا تحتمل.[5] ومن ثمّ يسقط الاستدلال – بالآية المذكورة – للقول بعد التزام الحاكم بنتيجة الشورى وذلك تبعا للقاعدة المعروفة " أن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال".[6]

- **الوجه الثاني**: إن التفسير الذي اعتمده الرأي القائل بعدم لزوم نتيجة الشورى لولي الأمر للآية "وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله"، ليس هو التفسير الوحيد للآية، فقد أخرج ابن مردويه عن علي كرم الله وجهه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العزم، فقال: مشاورة أهل الرأي ثمّ اتباعهم وتفسير كلمة "العزم" بمشاورة أهل

---

(1) – راجع تفسير كلمة "العزم" عند الاتجاه الأول سابقا، والمراجع المشار إليها في الهامش.

(2) – راجع ابن منظور – لسان العرب. ط. 1. مجلد 12 مرجع سابق. ص 399 مادة "عزم"

(3) – تفسير القرطبي. ج 4. ص 252 مرجع سابق

(4) – أنظر، الشوكاني، فتح القدير. مرجع سابق، ج 1. ص 500.

(5) – حول هذا الرأي، راجع، عبد الرحمن عبد الخالق الشورى. مرجع سابق. ص 100.

(6) – الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق. ص 120. كما أن عبارة "فتوكل على الله"، لا تفيد عدم الالتزام بنتيجة الشورى، ولا ينقض ذلك ما يقال من أن معنى "وتوكل على الله" أن لا يتوكل على مشاورتهم، ذلك أن التوكل هو طلب التأييد والتسديد ، وذلك لا يكون إلا من الله سبحأنّه وتعالى، أما دور المشاورة فمحصور في بيان أقرب الآراء إلى الصواب وأحراها بالاتباع". راجع، العوا (محمد سليم) في النّظام السياسي للدولة الإسلامية. مرجع سابق، ص 113.

الرأي والأخذ بما ينتهون إليه، يعتبر بيانا منه صلى الله عليه وسلم لمقصود الآية المذكورة والأخذ برأي الأكثرية. وهذا يدل بوضوح على أن الحاكم يتعين عليه أن يتقيد برأي أهل الشورى ويلتزم بتنفيذه.[1]

- **الوجه الثالث**: ما روي أن قراءة جعفر الصادق، وجابر بن زيد للآية كانت بضم التاء أي "فإذا عزمت" بنسبة العزم إلى الله تعالى، وبذلك يصبح المعنى إذا عزمت لك على أمر، وأرشدتك فتوكل على الله.[2] وبالتالي يخرج الأمر – بهذا التفسير – عن دائرة الشورى، ويدخل في دائرة الأمر الإلهي. ومعلوم أن ذلك لا يجوز فيه الشورى.[3]

ثانيا: كما ناقش هذا المذهب، استدلال المذهب الأول من الآيتين السابقتين، وهما قوله تعالى: "وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك..." وقوله: "قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث...". بأن ذلك الاستدلال والاستنباط غير موفق وغير صائب ، وذلك من وجهين.

- **الوجه الأول**: إن القول بصواب الرأي، لا يستمد من قلة أو كثرة، وإنما من ذات الرأي وطبيعته هو قول صحيح، ولكن ليس في كل الأحوال، فمن المعلوم أن رأي الفرد لا يرتقي إلى وزن رأي الجماعة، خاصة إذا تكافأت الآراء أو تقاربت فهما وعلما. هذا فضلا على أن الآية هي في شأن أهل الكتاب والكفار.[4]

- **الوجه الثاني**: إن القول بأن الكثرة لذاتها ليست دليلا على الصواب، وأن الأغلبية ليست بحجة، فإن ذلك ليس في التكاليف الشرعية، بل في النظرة الشمولية للكون، والحياة، والإنسان، وشؤون العقيدة، والدين، والآخرة.[5] فالعقل البشري - سواء تمثل في الكثرة أو أو القلة – عاجز بلا ريب عن بلوغ ذلك. أما ماعدا هذه الأمور من القضايا المختلفة، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، فإن رأي الكثرة له وزنه وقيمته إذ سيكون – بلا

---

[1] – الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) المرجع نفسه، ص 194- 195. راجع، رضا (محمد رشيد) الخلافة. تقديم الطاهر بن عيسى، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، 1992، ص 50. وأنظر، مختصر تفسير ابن كثير. المجلد. 1. مرجع سابق. ص 332.

[2] – الشوكاني، فتح القدير. ج.1 .ص 394 مرجع سابق.

[3] – فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة، مرجع سابق. ص 360.

[4] – راجع الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) المرجع نفسه، ص 185.

[5] – الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق. ص 463 – 464 كذلك. ص 482.

ريب – أبعد عن الوقوع في الخطأ وأقرب إلى الرشد والحق والصواب، ومن أجل هذا حظ الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة يقوي بعضها بعضا على اتباع السّواد الأعظم، أو الأكثرية أو الجماعة.[1]

ثانيا: مناقشة أدلة السنة النبوية الشريفة

أشرنا فيما سبق، إلى أن أهم حدث اعتمده المذهب القائل بأن نتيجة الشورى هي معلمة لرئيس الدولة وليست ملزمة له، هو صلح الحديبية وما اكتنفه من وقائع وملابسات. غير أن الأحكام الشرعية المتعلقة بالشورى، والتي يمكن استنباطها من هذه السابقة التاريخية، سوف لن تكون صحيحة وصائبة – كما يرى البعض – إلا إذا استنتجت من خلال مرحلتين رئيسيتين لهذه الحادثة وهما: المرحلة السابقة لبروك ناقة الرسول صلى الله عليه وسلم، والمرحلة اللاحقة لبروكها وما وقع فيهما من وقائع وأحداث.[2]

وفيما يلي تفصيل هاتين المرحلتين، وذلك على النحو التالي:

أولا: المرحلة السابقة لبروك ناقة الرسول صلى الله عليه وسلم

سبق القول، بأن النبي صلى الله عليه وسلم، قد خرج مع صحابته، في عام الحديبية يريدون زيارة البيت العتيق، وكان أمل الصحابة كبيرا في أداء هذه الشعيرة، لأنّه عليه الصلاة والسلام كان قد قص عليهم رؤيا تبشرهم بذلك. فلما وصل النبي صلى الله عليه وسلم إلى غدير الأشطاط قريبا من عسفان وصلته أخبارا من أن قريشا قد جمعت له الجموع والاحابيش بقصد قتاله وصدّه عن البيت.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أشيروا علي أيها الناس، أترون أن أميل على ذراري هؤلاء الذين عاونوهم فنصيبهم، فإن قعدوا قعدوا موتورين، وإن نجوا تكن عنقا قطعها الله؟ أم ترون أن نؤم البيت لا نريد قتال أحد ولا حربا، فمن صدّنا عنه قتلناه؟ فقال أصحابه بلسان أبي بكر: إنما جئت عامرا لهذا البيت لا تريد قتالا ولا حربا، فتوجه له،

---

[1] – أسد (محمد) منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي. ط.2 دار العلم للملايين بيروت. 1964.ص 97 – 98.

[2] – أنظر تفصيل ذلك، الغزالي (محمد) الإسلام والاستبداد السياسي، تحقيق وتعليق د/ مسعود فلوسي. ط.1. دار الريحانة: للنشر والتوزيع. الجزائر. 1999. ص 73 – 75.

فمن صدنا عنه قتلناه. قال: "امضوا بسم الله".[1] ففي هذه المرحلة – كما هو واضح – كان الأمر فيها أمر شورى بين المسلمين، فالنبي صلى الله علبيه وسلم، قد طلب المشورة من الصحابة، والذين لم يترددوا في تقديم المشورة إليه، ثمّ استقر الرأي في الأخير حسب مشورتهم.

لقد استنتج الشيخ محمد الغزالي – رحمه الله – من المرحلة المذكورة عدة أحكام تتعلق بالشورى لخصها في الأمور التالية.[2]

- **الأمر الأول**: ان الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى هذه المرحلة كان يستشير أصحابه.
- **الأمر الثاني**: وأنّه اقترح عليهم القتال وتأديب الأحلاف الذين انضموا إلى قريش، وبرّر وجهة نظره من استعمال العنف معهم.
- **الأمر الثالث**: أن الصحابة هم الذين آثروا السلم، وأرجأوا القتال إلى أن يُصدّوا عن البيت فعلا.

ثانيا: المرحلة اللاحقة لبروك الناقة

أما في هذه المرحلة، كما يقول الشيخ محمد الغزالي – رحمه الله – فإن الذي حدث فيها قد قلب النيّات والأوضاع. فبينما النبي صلى الله عليه وسلم على ناقته القصواء يتقدم الركب، ويستعد لما يتكشف عنه الغيب، ولو كان قتالا داميا في الحرم، إذا بالناقة تبرك، فحاول الصحابة إرغامها على استئناف السير، فأبت وتوقفت،فقالوا: خلأت القصواء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما خلأت القصواء، وما ذاك لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل، والذي نفسي بيده لا تدعوني قريش إلى خطة يعظمون فيها حرمات الله، وفيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها ". ثمّ زجرها فوثبت تسعى.

إن ما حدث بعد بروك الناقة، هو بداية التّحول، إذ خرج الأمر فيها من حدود الشورى العامة ورأي الناس إلى دائرة الوحي الإلهي، وبدأ الرسول صلى الله عليه وسلم يتصرف مستفتيا قلبه المُلهم وحده، مصيخا لتوجيه الله ولو كان ذلك مخالفا لرأي الصحابة

---

[1] – راجع ابن القيم (محمد بن أبي بكر) المشهور بابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد. المجلد 1، جـ 2، المرجع السابق، ص 122 – 123.

[2] – الغزالي (محمد) الإسلام والاستبداد السياسي، المرجع السابق. ص 73- 74.

ورغباتهم وآمالهم التي خرجوا من أجلها، ولهذا السبب كان يرفض كل معارضة عند كتابة شروط الصلح، ولقد قال: لعمر بن الخطاب عند معارضته "إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري" وفي رواية "أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره، ولن يضيعني".[1]

ومن خلال ما تقدم، يتبين بوضوح، أن موضوع صلح الحديبية بوقائعه وملابساته، قد خرج عن ميدان الشورى وحدود الاجتهاد، ودخل في دائرة الوحي، ومن ثمّ فلا مجال للرأي فيها أو المشورة. وبهذا التحليل والفهم لحادثة الحديبية يسقط الاستدلال بها عند المذهب القائل بأن ولي الأمر لا تقيده نتيجة الشورى ولا تلزمه، باعتبارها معلمة في حقه وليست ملزمة له.

الفرع الثاني

مناقشـــة الأدلـــة المستمـــدة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين، وبعض الأدلة العقلية.

ذكرنا سابقا، أن الاتجاه القائل بأن الشورى ليست ملزمة في نتيجتها لولي الأمر، قد اعتمد بالإضافة إلى أدلة القرآن الكريم، والسنة النبوية – على أدلة أخرى مستمدة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين، وعلى بعض الأدلة العقلية. ولقد تعرضت هذه الأدلة أيضا إلى المناقشة من طرف الاتجاه الثاني، القائل بلزوم نتيجة الشورى لوليّ الأمر، ولذلك لتفنيدها وإثبات عكسها. وفيما يلي تفصيل ذلك على الشكل التالي:

أولا: مناقشة الأدلة المستمدة من سيرة بعض الخلفاء الراشدين.

أ – مناقشة الاستدلال بمسألة بعث جيش أسامة إلى فلسطين

كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه، قد أصرّ على موقفه والمضي في تنفيذ رأيه في هذه المسألة وذلك رغم معارضة أغلبية الصحابة، كما بينا من قبل. ولقد استدل من يقول بعدم لزوم نتيجة الشورى من هذه الحادثة ما يدعمّ وجهة نظره في كون الشورى معلمة وليست ملزمة لوليّ الأمر.

والحقيقة أن الاستناد إلى هذه السابقة التاريخية لتدعيم القول بأن نتيجة الشورى غير ملزمة لولي الأمر هو استدلال غير موفّق ، وغير صحيح، وذلك أن كل ما عمله

---

[1] – راجع وقائع صلح الحديبية، سابقا.

أبو بكر رضي الله عنه ، في هذه المسألة هو قيامه بما يدخل في حدود اختصاصه، وهو تنفيذ ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عزم على تنفيذه لولا وفاته.[1] فهو - إذن – قد نفذ واجبا شرعيا – يتمثل في نص وصية الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم ينفذ رأيا شخصيا. ومن ثمّ يكون الأمر قد خرج عن دائرة الرأي والمشورة إلى دائرة الانقياد لتنفيذ حكم شرعي. ولإبراز هذه الحقيقة لمعارضيه ردّ عليهم أبو بكر - رضي الله عنه – قائلا: والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو أن الطير تخطفنا والسباع من حول المدينة". وفي رواية أخرى، "ما رددت جيشا وجهه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا حللت لواء عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم".[2]

ب – مناقشة الاستدلال بحادثة قتال أبي بكر لأهل الردة ومانعي الزكاة

إن هذه السابقة هي أيضا، لا تصلح للاستدلال بها على أن الشورى غير ملزمة في نتيجتها لولي الأمر، وذلك من عدة جوانب.

الجانب الأول: إن أبا بكر - رضي الله عنه - قد قاتل أقواما أنكروا ما هو معلوم من الدين بالضرورة – فإنكار الزكاة كإنكار الصلاة يعتبر ردة – وبالتالي يخرج الأمر هنا من دائرة الشورى والرأي، إلى دائرة تطبيق الحكم الشرعي. ولقد أثبتنا من قبل ما ذكره الإمام البخاري في هذه المسألة عندما قال: "فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، في الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة، وأرادوا تبديل الدين وأحكامه. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: من بدل دينه فاقتلوه".[3]

---

[1] – راجع في ذلك سيرة ابن هشام، حيث يروي عن ابن اسحاق قوله "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استبطأ الناس في بعث أسامة وهو في وجعه، فخرج عاصبا رأسه حتى جلس على المنبر، وقد كان الناس قالوا في امرة أسامة: أمر غلاما حدثا على جلة المهاجرين والأنصار، فحمد الله وأثنى عليه بما هو له أهل، ثمّ قال: "أيها الناس، انفذوا بعث أسامة، فلعمري لإن قلتم في إمارته، لقد قلتم في إمارة أبيه من قبل، وأنّه لخليق للإمارة وإن كان أبوه لخليقا لها". قال: ثمّ نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم: وانكمش الناس في جهازهم، واستمر برسول الله، صلى الله عليه وسلم، وجعه. فخرج أسامة بجيشه معه حتى نزلوا الجرف من المدينة على فرسخ، فضرب به عسكره، وتتامّ إليه الناس، وثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأقام أسامة والناس لينظروا ما الله قاض في رسول الله صلى الله عليه وسلم، راجع سيرة ابن هشام –مرجع سابق. ص 299 - 300.

[2] – ابن كثير. البداية والنهاية. مرجع سابق. جـ 6. ص 696.

[3] – انظر الدريني (محمد فتحي) مرجع سابق. ص 464 – 465.

الجانب الثاني: على فرض أن هذه المسألة الخلافية، تدخل في دائرة الشورى فأنّه لا يوجد دليل قاطع على أن أبا بكر قد انفرد في تنفيذ رأيه مفتاتا على رأي أغلبية الصحابة، بل إن ما حدث كان هو العكس، حيث أن أبا بكر قد أيد موقفه بالنصوص القاطعة حتى اقتنع أغلبية الصحابة بحججه ورجعوا إلى الحق.[1]

الجانب الثالث: إن الدليل القاطع على أن الصحابة، قد سلّموا واقتنعوا بأن رأي أبي بكر رضي الله عنه هو الرأي السديد والصائب هو خروجهم معه للجهاد ولقتال المرتدين، ومانعي الزكاة، وقول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - "فما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنّه الحق". وقال أبو رجا العطاردي: "رأيت الناس مجتمعين وعمر يقبّل رأس أبي بكر ويقول: "أنا فداؤك لولا أنت لهلكنا".[2]

جـ - مناقشة الاستدلال بعدم تقسيم عمر لأرض السواد

إن القول بأن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، قد انفرد بتنفيذ رأيه في مسألة أرض السواد، ولم يلتزم بمشورة أغلبية الصحابة هو قول غير صحيح وغير مسلم به، وذلك من عدة وجوه.

- **الوجه الأول**: إن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قد استند في تنفيذ رأيه، إلى أدلة أخرى في كتاب الله ، ومن ثمّ فقد عمل بالنصوص ولم يعمل بالرأي، وعليه يسقط الإدعاء القائل بأنّه لم يلزم نفسه، بمشورة أغلبية الصحابة.[3]

- **الوجه الثاني**: تجمع الروايات، أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لم ينفرد برأيه عندما نفذ ما رآه من عدم تقسيم أرض السواد، بل أن أغلبية الصحابة وافقته على رأيه، بعدما أقنعهم بالأدلة التي عرضها، وبعد أن شكل لجنة من كبار الأنصار – وذلك بإشارة من الصحابة أنفسهم – للتحكيم بينه ومن معه، وبين بقية الصحابة، ثمّ بعد أن أيدت اللجنة

---

[1] – لمزيد من التفصيل حول هذه المناقشات، راجــع الأنصـــــاري (عبد المجيد إسماعيل) مرجع سابق. ص 147 – 153.

[2] – المرجع نفسه. ص 151.

[3] – حول الأدلة التي استند إليها عمر، راجع ما سبق. وانظر أبو زهرة (محمد) في المجتمع الإسلامي. مرجع سابق. ص 37 – 38.

رأي عمر، طرح ذلك على المسلمين في مؤتمر عام، انتهى الرأي فيه إلى التّسليم باجتهاد عمر بالإجماع.[1]

ومن كل ما تقدم، يسقط الاستدلال بالحادثة المذكورة، على أن ولي الأمر، غير ملزم بقرار أهل الشورى.

ثانيا: مناقشة بعض الأدلة العقلية

أما بالنسبة للأدلة العقلية، والتي استدل بها الرأي القائل بأن نتيجة الشورى معلمة للحاكم وليست ملزمة له، فأنّها لا تصلح للاستدلال بها وذلك لما يأتي.

---

[1] – لمزيد من التفصيل حول هذه الحادثة راجع.أبو زهرة في المجتمع الإسلامي، المرجع السابق، حيث يرى رحمه الله أن عمر قد بنى رأيه- في عدم تقسيم أرض السواد – على ثلاثة أمور مصلحية.

أولها: منع الملكية الكبيرة، إذ ان أراضي العراق تعد بألوف الألوف من الأفدنة فتقسم على عشرات الألوف من الناس، وبذلك يكون احتكار للأراضي الزراعية.

وثانيها: أن خراج هذه الأراضي إذا منعت قسمتها يكون لمصالح الدولة والجهاد في سبيل الله.

وثالثها: أنّها لو قسمت، ما كان مال، ينفق منه على الضعفاء من اليتامى والأرامل والمساكين.

هذا ولقد عارض عمر، رضي الله عنه، في هذه المسألة، بعض كبار الصحابة منهم عبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وبلال بن أبي رباح، وكان بلال الحبشي هذا شديدا في معارضته، حتى لقد استغاث عمر بالله منه، فقال: اللهم أكفني بلالا وأصحابه. وكانت حجة هؤلاء آية الغنائم، فقد فهموا أن الأراضي من الغنائم ولعل الإمام عمر رضي الله عنه فهم من النص أنّه وارد فيما يؤخذ من أموال منقولة تتلقّفها الأيدي، أما الأراضي فإنّه يستولى عليها ولا تتلقفها الأيدي، ولا تدخل في عموم ما يغنم.

وقد أيد عمر في رأيه جمع من علية الصحابة منهم علي بن أبي طالب، وعثمّان بن عفان وطلحة بن عبيد الله، ومعاذ بن جبل. وقد كثر الخلاف والإمام العادل يجادلهم ويحاول إقناعهم برأيه، واستمر ثلاثة أيام على ذلك. وأخيرا، رأى أن يجمع المسلمين بالمدينة للنظر في الأمر ويحتكم إلى طائفة من الأنصار،= = فاختار عشرة من ذوي الرأي والبلاء في الإسلام، وكان العشرة من الأنصار خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، ولما جمعهم نهض وألقى خطابه، بعد أن حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله:

"إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقررون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني أرأيتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام لابد من أن تشحن بالجيوش، وإدرار الطعام عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون ومن عليها، لقد وجدت الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق... " ثمّ تلا رضي الله عنه، الآيات المذكورة في سورة الحشر. الآيات من 06 إلى 10. ثمّ اتفق رأي المحكّمين ، بل الجميع، مع رأي.عمر فانعقد على ذلك الاجماع. راجع:

- أبو زهرة (محمد) المرجع نفسه. ص 35 – 38.
- وانظر أيضا الطماوي (سليمان محمد) عمر بن الخطاب. مرجع سابق. ص 176 – 177.

أ – **فبالنسبة للدليل الأول:** والقاضي بأنّه يجب على الإمام المجتهد أن يعمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره، فأنّه خارج عن محل النزاع، لأن ذلك مقصور على المسائل الخاصة كقضايا النزاع، والفصل في الخصومات، والأمور الجزئية ذات الصفة الاستنباطية الخاصة، والمسائل التنفيذية والإجرائية ومن في حكمها.

ومن أمثلة ذلك، حكم الإمام في القضاء، فإنّه يلزم بما يهديه إليه اجتهاده، وكاجتهاد عمر رضي الله عنه، في عقوبة الخمر، وقضائه بقتل الجماعة بالواحد، وعدم تنفيذه عقوبة الحد في الشبهات أو حالة الضرورة، وفي مسائل المواريث وغيرها. وفي مثل هذه المسائل الخاصة الاستنباطية يكون اجتهاد الإمام. وعلى أمثال هذه المسائل يحمل قول من ذهب إلى ذلك.[1]

أما في المسائل العامة ذات الصبغة السياسية والاجتماعية والتي تتعلق بالقضايا العامة للمجتمع، سواء كان ذلك على المستوى الداخلي كأولويات السياسة العامة لمصالح الأمة، أو على المستوى الدولي، كالمعاهدات، ومسائل الحروب...إلخ، فإن المصلحة الشرعية المعتبرة تقتضي أن تتجاوز هذه المسائل الهامة نطاق الاجتهاد الفردي إلى دائرة الاجتهاد الجماعي.[2]

ومن ثمّ، فاجتهاد الإمام مقصور – في إلزاميته إذن – على المسائل الخاصة والتي تكون متروكة لحسن تقدير المسؤول لكي لا تتعطّل أمور الحكم، ويرفع الحرج عن الناس، وهذه الأمور – كما ذكرنا – ليست محل النزاع، إنما النزاع في الأمور العامة الرئيسية والتي تتعلق بمصالح الأمة الداخلية والخارجية وقد أوضحنا الأمر في ذلك.

إن اخذ الإمام، بما أجمع عليه أهل الشورى، أو أغلبية المجتهدين، في مثل هذه المسائل – ولو كان مخالفا لرأيه – يعتبر حجة، ودليلا راجحا يعتمد عليه، خاصة وأن

---

[1] – لمزيد من التفصيل حول هذه المسائل راجع الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 165 – 166 والهامش.

[2] – أنظر في هذا المعنى، أبو زهرة (محمد) رحمه الله حيث يذكر أن عمر رضي الله عنه كان يستشير كبار العلماء من الصحابة في الأمور ذات الصبغة الفقهية والأمور المتعلقة بتخريج الأحكام، وهذه هي الشورى الخاصة، وإنما عندما يتعلق الأمر بتقرير مبدأ، أو كان للأمر خطورة معينة، ومن ذلك، تقسيم أرض السواد، فيلجأ للشورى العامة. راجع كتابه. المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، مرجع سابق، ص 224 – 225. أيضا، الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص 458 – 459.

الرسول صلى الله عيه وسلم قد أوصى بالالتزام برأي الجماعة والسّواد الأعظم، وعلماء الفقه يقولون، هذا هو رأي الجمهور، وهذا هو المعتمد.[1]

ب – الدليل الثاني: أما بالنسبة لهذا الدليل، فهو أيضا مردود لأنّه لم يقل أحد بان ولي الأمر إذا التزم برأي أغلبية أهل الشورى المخالف لرأيه سيكون مسؤولا عن نتائجه وحده. فالأمة، وأعضاء مجلس الشورى سوف لن يلوموا رئيس الدولة إذا تبين أن الضرر جاء من رأي أغلبيتهم الذي كان الرئيس يعارضه، فالمسلمون كما وصفهم الله تعالى، يبحثون أمورهم بصورة جماعية "وأمرهم شورى بينهم" وهذا يعني أنّهم يتحمّلون نتائج القرارات الشورية بصورة جماعية، كل بقدر مشاركته، وفي حدود اختصاصه،وبما له من حرية اختيار.[2]

يقول الدكتور – أحمد شوقي الفنجري: "إن الحاكم في أي بلد ديمقراطي، غير مسؤول وحده عن القرارات التي تتخذ برأي الجماعة، ولكنّه مسؤول عن طريقة تنفيذها".[3] ومن ثمّ، يسقط الاحتجاج بأن ولي الأمر مسؤول وحده عن هذه الأعمال ويحاسب عليها بمفرده.

جـ- أما بالنسبة للدليل الثالث: والقاضي بأن القائد الحربي له أن يعمل برأيه ويتجاهل رأي مستشاريه، فإن هذا أيضا غير مسلّم به على إطلاقه. ذلك أن الخطط العامة، والأعمال السياسية الحربية – كإعلان الحرب أو قبول الصلح، ومناقشة ما يتعلق بإعداد الشعب للمعركة.. هي أمور عامة يستوجب خضوعها لإشراف ورقابة الشعب، لأنّها تكون بالضرورة محلا للشورى العامة. وهذا ما يهمنا في هذا الموضوع.[4]

---

[1] – أنظر، الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق. ص 368.
- عودة (عبد القادر) الإسلام وأوضاعنا السياسية. مرجع سابق. ص 201 – 203.
- الدريني (محمد فتحي) المرجع نفسه، ص 453 – 454.

[2] – راجع الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 172.

[3] – الفنجري (أحمد شوقي) الحرية السياسية في الإسلام. مرجع سابق. ص 132.

[4] – حول هذا المعنى – أنظر – فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة. مرجع سابق. ص 366.
- الفنجري (أحمد شوقي) المرجع نفسه. ص 238 – 241.

أما الأمور المتعلقة بالخطط الحربية البحتة، والمواقف الاستثنائية التي تصادف القائد العسكري – أثناء الحروب – والمسائل الفنّية المتّصلة بخبرته وتجربته والداخلة في اختصاصه، فهذه بلا ريب تكون متروكة لقائد الجيش وذلك للأسباب التالية.

أولا: إما لأنّها مسائل تتصل بموضوع الشورى الفنية الخاصة، وتدخل بالتالي ضمن الخبرة الحربية، والاختصاص النوعي لقائد الجيش.[1]

ثانيا: أو أن هذه المسائل تتّصل وتتعلّق بالظروف الاستثنائية، والمواقف الحرجة، والتي تستوجب سرعة البتّ بقرار سريع وحاسم مما لا يترك مجالا أو ظرفا مناسبا للمناقشة.[2]

وعموما، فإن هذه أمور خاصة، أو تدخل في باب الضرورة وارتكاب أخف الضررين، لا يقاس عليها وبالتالي يسقط الاستدلال بها.

مناقشة وتعقيب

تعرضنا فيما سبق، بشيء من التفصيل لكلا الاتجاهين السابقين حول حجية الشورى – وهما مذهبا الإعلام والإلزام – مع بيان الأدلة الشرعية، والحجج العقلية التي اعتمدها كل فريق للاستدلال بها على وجهة نظره.

ومن خلال ذلك، تبين لنا بوضوح، أن أهم دليل تباينت الأفهام حول دلالته على حكم نتيجة الشورى – وهل هي معلمة أو ملزمة لولي الأمر – هو قوله تعالى: "وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله".

- فذهب الفريق الأول: إلى أن الآية، وإن كانت تلزم الحاكم. بمبدأ الشورى ابتداء لقوله تعالى: "**وشاورهم في الأمر**.." إلا أنّها لا تلزمه في الأخذ بنتيجتها انتهاء لقوله تعالى: "**فإذا عزمت فتوكل على الله**". والمعنى إذا عزمت بعد المشاورة على شيء، فتوكل على الله في إمضائه وافق ذلك رأي مستشاريك أو خالفه.

وإذا كان هذا للرسول صلى الله عليه وسلم فكذلك الأمر بالنسبة للحكام من بعده.

وهذا هو رأي جمهور المفسرين المتقدمين، وتابعهم في ذلك بعض المعاصرين كما سبق بيانه.[1]

---

[1] – راجع الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق. ص 170.

[2] – الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق.ص 190.

- وذهب الفريق الثاني: إلى أن الآية تلزم الحاكم بمبدأ الشورى ابتداء، وبالأخذ بنتيجتها انتهاء وذلك لأمرين.

الأمر الأول: دعوى الخصوصية، فالشق الثاني من الآية: ".. فإذا عزمت فتوكل على الله .." خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم.[2] ومما يؤكد هذا الفهم أن كلمة "عزمتَ" قد قرئت بضم "التاء" فأصبحت "عزمتُ" بنسبة العزم إلى الله تعالى، فيصبح المعنى، إذا عزمتُ لك على أمر وأرشدتك إليه فتوكل على الله. ومعلوم أن هذا لا يكون إلا في عهد الوحي. وقد انقطع بوفاته صلى الله عليه وسلم.

الأمر الثاني: وعلى فرض أن الآية في شقها الثاني لم تكن خاصّة بالرسول صلى الله عليه وسلم، فإن الحديث الوارد في المسألة قد بين أن "العزم" هو مشاورة أهل الرأي ثمّ اتباعهم. ويمثل هذا الاتجاه رأي جمهور المعاصرين.

وما يتجه على الرأيين السابقين، كما يرى البعض – وبحق – هو أن القول بالإعلام أو الإلزام على إطلاقه، أمر لا يمكن التسليم به.

فأولا: أن الأخذ برأي الفريق الأول سيجعل الشورى، مبدأ مشلولا، وعاجزا عن تحقيق المقصد والهدف المتوخّى من تشريعه، ذلك أنّه في الوقت الذي يعطى للأمة الحق في إبداء الرأي في تأسيس السلطة وانتقالها وتداولها، وفقا لقوله تعالى: "**وأمرهم شورى بينهم**" يأخذ منها هذا الحق انتهاء، عندما يعطي للحاكم الخيار في الأخذ برأيها.[3] حيث يصبح هذا المبدأ العظيم شكليا وصوريا، إذ العبرة بالخواتيم والثمّرات والنتائج.

وثانيا: أنّه مع التسليم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يكن ملزما بما تنتهي استشارة أصحابه من آراء – كما يرى هذا الفريق – فإن هذا الحكم لا يسري إلى خلفائه أو الحكام من بعده، لسبب بسيط، هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم، مؤيد بالوحي تسديدا وتصويبا، وليس كذلك الحكام من بعده.

---

(1) – راجع ما سبق، مبحث حجية الشورى. وأنظر. الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق. ص 164.

(2) – النادي (فؤاد محمد) موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام. ط.2. الكتاب الخامس – منشورات جامعة صنعاء. 1980. ص 235 – 238.

(3) – أنظر سميع (صالح حسن) مرجع سابق، ص 243.

ثالثا: إن القول بالرأي المتقدم، كان سببا في إطّراح الحكام لمبدأ الشورى جملة، وفتح باب الاستبداد في الحكم، والتفرد بالرأي على مصراعيه، وهو أمر خطير يضاد المقصد الأساسي من التشريع الإسلامي كله، فيجب سدّ الذريعة إلى ذلك حتما.[1]

أما الفريق الثاني: فلا يمكن التسليم بما انتهى إليه لاعتبارين:

الأول: دعوى الخصوصية التي قال بها تحتاج إلى دليل، ولا دليل هنا، كما أن القراءة التي تنسب العزم إلى الله – على فرض جوازه – لم تثبت صحتها لعدم وجودها في القراءات العشر.[2]

الثاني: أن الحديث الذي فسر "العزم" بأنّه مشاورة أهل الرأي ثمّ اتباعهم هو حديث ضعيف.[3]

وبناء على كل ما تقدم، وحسما للخلاف بين الرأيين السابقين، يرى اتجاه ثالث أنّه لتفادي اللبس والغموض حول حكم الشورى، يجب أن نتجنّب الخلط بين أدلّتها، ومجالات أعمالها، أي بين الآية 35 من سورة الشورى، والآية 159 من سورة آل عمران. وهذا هو الاتجاه القائل بضرورة التمييز بين أدلة الشورى ومجالات أعمالها، وهو ما سنتعرض لتفصيله في المطلب الموالي.

المطلب الثالث

[1] – أنظر، الدريني (محمد فتحي) مرجع سابقّ، ص 461 – 462 وراجع، الإمام محمد الغزالي، رحمه الله، حيث يقول: "... ليس لمخلوق أن يفرض على أمة رأيه، وأن يصدر في أحكامه، واتجاهاته عن فكرته الخاصة، غير آبه لمن وراءه من أولي الفهم، وذوي البصيرة؛ فالأمة وحدها هي مصدر السلطة؟، والنزول على إرادتها فضيلة، والخروج على رأيها تمرّد ..." أنظر كتابه. الإسلام والاستبداد السياسي – مرجع سابق. ص 69 ، 78.

[2] – أنظر، الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق. ص 121.

[3] – المرجع نفسه، ص 194.

الاتجاه القائل بضرورة التمييز بين أدلة الشورى ومجالات أعمالها[1]

يذهب هذا الاتجاه إلى القول بأن اللبس والاضطراب حول فهم حكم الشورى، سواء ما تعلق بحكمها ابتداء، أو بحكم نتيجتها انتهاء، يرجع إلى الخلط وعدم التمييز بين الآية 35 من سورة الشورى، والآية رقم 159 من سورة آل عمران، وإعطائهما مدلولا واحدا فيما يخص مبدأ الشورى.

ذلك أنّه بإمعان النظر في الآيتين المذكورتين في ضوء مرحلة نزول كل منهما، وفي ضوء ما وصل إليه الفكر السياسي من تطور، يتبين أن لكل آية مجالها ودلالتها المختلفة عن الآية الأخرى.

فالآية 35 من سورة الشورى، تتعلق بأساس الحكم، وانتقاله، وتداوله. أما الآية 159 من سورة آل عمران، فهي تتعلق بفنّه وإدارته، وإذا اختلف متعلّق كل منهما، اختلف حكمها تبعا لذلك.

فمبدأ الشورى من مفهوم الآية الأولى، يقوم على الوجوب ابتداء وانتهاء، أما مبدأ الشورى من مفهوم الآية الثانية فأنّه يقوم على الوجوب ابتداء، وعلى مجرد الإعلام انتهاء.

ونفصل هذا الإجمال، في فرعين متتاليين، وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: الآية المتعلقة بالشورى كأساس للحكم، وانتقاله، وتداوله.

الفرع الثاني: الآية المتعلقة بفن الحكم وإدارته.

الفرع الأول

الآية المتعلقة بالشورى كأساس للحكم، وانتقاله، وتداوله

يذهب هذا الاتجاه إلى أن الآية 35 من سورة الشورى، هي المستند الأساسي الدّال على أن مبدأ الشورى قائم على الوجوب فيما يتعلق بتأسيس السلطة وانتقالها وتداولها،

---

[1] – يتزعم هذا الاتجاه. فهمي (مصطفى أبو زيد) راجع كتابه. فن الحكم في الإسلام. مرجع سابق، ص 199 وما بعدها، وانظر أيضا:
- سميع (صالح حسن) مرجع سابق. ص 243.
- صافي (لؤي) مرجع سابق. ص 182، الشاوي (محمد توفيق) مرجع سابق. ص 108 – 112.

بطريقة سلميّة، لأن الآية قد جعلت من مبدأ الشورى، عنصرا من عناصر الشخصية الإيمانية، يقول تعالى: "**فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثمّ والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة، وأمرهم شورى بينهم، ومما رزقناهم ينفقون**".[1]

فالآية المذكورة قد حدّدت طابع النّظام في الجماعة المسلمة وهو ارتكازه على مبدأ الشورى وما يؤكد ويدعم هذا التّدليل، أن نص الآية قد نزل في مكة، والدولة الإسلامية لم تقم بعد. ومن ثمّ فإن إعمال هذا النص وتطبيقه لا يثور إلا عند تأسيس السلطة وانتقالها وتداولها. وبهذا التحديد والفهم لو سئُل عن كيفية تأسيس الحكم في الإسلام، وعن نشأة هياكله ومؤسّساته، وعن صور انتقاله وتداوله، يكون الجواب، بأن ذلك كله قائم على مبدأ الشورى الذي يقوم حكمه على الوجوب ابتداء وانتهاء. لأن الله تعالى قد جعل مبدأ الشورى كما قال الإمام الأكبر محمود شلتوت؛ عنصرا من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة.[2]

وبناء على هذا الأساس الشرعي تقوم الدولة وتحدّدُ غاياتها وأغراضها كما تتحدد الوظائف والاختصاصات المسندة لمختلف سلطاتها الثلاث، بالإضافة إلى رسم العلاقة بين هذه السلطات وتوضيح حدودها.[3]

ذلك هو الأساس العام لنظام الحكم في الإسلام، وكيفية انتقاله وتداوله، أما التفصيلات والجزئيات فقد تركت لمستجدّات ظروف الزمان والمكان، وتطور الفكر السياسي. ومن ثمّ كان لا بد من مواجهة أية مستجدات أو متغيرات بوسائل وآليات ونظم تتفق وطبيعتها، شريطة أن يتم ذلك كله، ضمن إطار وحدود، وجوهر المبدأ العام كما سلف البيان.[4]

---

[1] – سورة الشورى. الآية 35.

[2] – شلتوت (محمود) الإسلام عقيدة وشريعة. مرجع سابق، ص 441 وما بعدها.

[3] – المودودي (أبو الأعلى) تدوين الدستور الإسلامي. مرجع سابق ص 30 وما بعدها.

[4] – راجع في هذا المعنى أبو زهرة (محمد) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، مرجع سابق، ص 227–229.

الفرع الثاني

الآية المتعلقة بالشورى كفن من فنون الحكم وإدارته

إن الآية المتعلقة بفن الحكم وإدارته – حسب هذا الاتجاه – هي الآية رقم 159 من سورة آل عمران في قوله تعالى: "**فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فضا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمتَ فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين**". فهذه الآية لا يثور حكمها ومجا ل إعمالها، إلا بعد أن يكون أولو الأمر، قد استقروا في مناصبهم وتهيأوا للحكم، فهنا فقط يأتي دورها لتقول للحاكم كيف يحكم، ويكف يتصرف، وكيف يقود ... وفقا لنصوص الدستور الذي ارتضته الأمة في إطار مقوّماتها الأساسية، وذلك مهما كان حجم السلطات والاختصاصات الممنوحة لأولى الأمر، والتي جعل لهم فيها القانون الكلمة الأخيرة، وأصبح في وسعهم ممارستها كما يريدون متحملين في ذلك نتيجة قراراتهم.[1]

والواقع أن الناظر إلى خطاب الشارع للرسول صلى الله عليه وسلم، في الآية المتقدمة يجده ذا شقين.

- **الشق الأول**: هو الأمر بوجوب مبدأ الشورى ابتداء لقوله تعالى: "وشاروهم في الأمر". ومعلوم أن الخطاب هنا قد اقتضى الوجوب، بدون أي احتمال أو جدل، وذلك لوضوح الدلالة.

- **الشق الثاني**: أن الله تعالى قد وجه رسوله صلى الله عليه وسلم بأنّه إذا عزم على تنفيذ الرأي بعد المشاروة، فليتوكل على الله "**فإذا عزمتَ فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين**". لكن أي رأي؟ هل هو رأي أهل الشورى؟

في الواقع يصعب الجزم هنا؛ بأن ولي الأمر ملزم باتباع رأي أهل الشورى، وذلك لعدم وضوح الدلالة. لأن معنى "العزم" – كما رأينا من قبل – قد احتمل معان ثلاثة حسب أقوال المفسرين، دون الجزم المؤكد بترجيح أي منها على آخر.

---

[1] – فهمي (مصطفى أبو زيد) فن الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 222 – 223.

الاحتمال الأول: أن يكون العزم بتوجيه من الله لرسوله ليمضي لتنفيذ القرار الذي صحّ عليه عزمه، سواء وافق قراره رأي الصحابة وما أشاروا به أو خالفها. وهذا هو تفسير الإمام الطبري وغيره.[1]

ويدعم هذا الاحتمال، القراءة الثانية، بضم "التاء" في عزمتَ، لتصبح "عزمتُ" بإسناد العزم إلى الله.[2] وهذا يعني أن العزم خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا لا يجوز – كما سبق – لانعدام الدليل على تلك الخصوصية.

الاحتمال الثاني: أن يكون العزم في تنفيذ رأي أهل الشورى اختياريا، بالنسبة لولي الأمر. إن أراد عمل بمقتضاه، وإن لم يرد عمل برأيه. وهذا ما يفهم من قول ابن كثير "أي إذا شاورتهم في الأمر وعزمتَ عليه فتوكل على الله فيه".[3] وبمفهوم المخالفة يكون المعنى: أنك إذا لم تعزم، ورأيت إنفاذ رأيك فأنت وذاك. وهذا الاحتمال – كما أثبتنا من قبل – يجعل مبدأ الشورى، مبدأ مشلولا، مفرغا من محتواه. إذ كيف يأمر الشرع السلطة بالشورى في قضايا خطيرة ثمّ يمنحها السعة والاختيار في الأخذ برأي الأمة.

الاحتمال الثالث:: أن يكون العزم هو مشاورة أهل الرأي ثمّ اتباعهم، وقد تبين أن هذا الاحتمال، هو الآخر غير صحيح.[4]

وللخروج من هذا اللبس، والغموض، في فهم الآية المذكورة – كما يرى هذا الاتجاه – فإن حكم سريانها لا يثور إلا بعد تأسيس السلطة وقيامها. خاصة، وكما هو معلوم، فإن هذه الآية مدنية النزول. ومن ثمّ، فإنه بعد أن يتم إنشاء السلطة وتتأسس بمختلف أجهزتها وهياكلها، وذلك باستقرار أولي الأمر في مناصبهم وتهيئتهم للحكم، بعد أن توصف الوظائف توصيفا دقيقا، وتحدد على هديها الاختصاصات والمسؤوليات التي تتبعها نأتي بحكم هذه الآية ونقول للحاكم: أنت مأمور بالشورى بمقتضى قوله تعالى "وشاورهم في الأمر" وأن هذا الأمر منصبّ على كل ما تملكه من اختصاصات، وما تحمله من مسؤوليات، ولكن في النهاية لك الخيار في الأخذ برأي مستشاريك إن رأيته

---

[1] – راجع ما سبق، وانظر الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 120.

[2] – راجع ما سبق، وانظر الخالدي (محمود عبد المجيد) مرجع سابق. ص 151.

[3] – مختصر تفسير ابن كثير، المجلد 1. ص 332. مرجع سابق.

[4] – انظر الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) المرجع النفسه. ص 195.

صوابا، أو الاعتداد برأيك أنت لقوله تعالى: "فإذا عزمت فتوكل على الله". لأنك أنت المسؤول عن نتيجة ما تتخذه من قرارات في الحالتين كلتيهما.[1]

وبهذا التمييز بين دلالة آيتي الشورى، يخلص هذا الاتجاه إلى أن المبدأ يكون عند إنشاء السلطة وانتقالها وتداولها لازم ابتداء، وملزم انتهاء. فتكون الجماعة هي صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة في تحديد شكل الدولة ورسم أطرها وهياكلها، وبيان السلطات فيها، وحدود كل منها، والعلاقة بينها، كما أنّها هي التي تحدد مهام السلطة وغاياتها، وطبيعة اقتصادها، ونظام تعليمها ...إلخ. وكل ذلك محكوم ومقيد بأحكام الشريعة وقواعدها، ومبادئها العامة.[2]

أما بعد إنشاء السلطة واستقرارها، فتكون الوظائف قد وصّفت توصيفا محكما، والمسؤوليات قد تحددت تحديدا دقيقا، فتكون الشورى واجبة على كل من يملك اختصاصا فيتخذ قرارا، إلا أنّه في النهاية مخير بين الأخذ برأيه هو، وبين الأخذ برأي مستشاريه، لأنّه هو المسؤول عن نتيجة ذلك القرار.[3]

خاتمة واستدراك

لا شك أن هذا الاتجاه الأخير، يزيل كثيرا من البس والغموض حول إشكالية الشورى، كما يتجنب حدّة الجدل والاضطراب القائم بين الاتجاهات المختلفة حول مدى وجوبها ابتداء، أو الالتزام بنتيجتها انتهاء، بالنسبة لولي الأمر، وذلك بطريقة عملية تنظيمية تتماشى وتطور الفكر السياسي والدستوري الحديث. ونحن إذ نعتنق هذا الاتجاه ونتبناه في عمومه، إلا أن ذلك لا يمنعنا من أن نستدرك عليه بعض الأمور، تبدو لنا جديرة بالتسجيل ضمن هذا السياق، والتي سنتولى إثباتها على النحو التالي:

أولا: إن تقرير مسؤولية وليّ الأمر – كقيادة تنفيذية – عن كل ما يتخّذه من قرارات، سواء أخذ بالاستشارة أو خالفها – كما يرى هذا الاتجاه – مردّه إلى أن هذه القرارات مما يدخل في حـــدود اختصاصـــات وليّ الأمر، وتحت مسؤوليته. ذلك أن إلزام القيادة –

---

[1] – راجع في ذلك، فهمي (مصطفى أبو زيد) مرجع سابق. ص 223 وما بعدها. أيضا في هذا المعنى الشاوي (محمد توفيق) مرجع سابق. ص 111. كذلك صافي (لؤي) مرجع سابق. ص 182 وما بعدها.

[2] – لؤي (صافي). المرجع نفسه. ص 183 – 184.

[3] – أنظر في هذا المعنى، فهمي (مصطفى أبو زيد) المرجع نفسه، ص 247.

كسلطة تنفيذية – بمقتضى الشورى في القضايا المتعلقة بدائرة مسؤولياتها يتعارض مع مبدأ تحديد المسؤوليات، كما يؤدي بالتالي، إلى رفع المساءلة والمحاسبة عنها، ما لم تكن تصرفاتها نابعة عن اختيارها وقناعتها الذاتية.[1] إلا أن إطلاق إرادة وحرية القيادة ضمن دائرة أعمالها سوف لن تكون مطلقة بل محكومة بأطر وضوابط معينة يتعين عليها مراعاتها حتى لا تتهم بالتعسف أو الانحراف أو التقصير هذا من جهة، كما أن توصيف الوظائف توصيفا دقيقا، وحصر الاختصاصات والمسؤوليات – للسلطة التنفيذية – بصورة محددة ومانعة، أمر يصعب – في تقديرنا – من مهمة المشرع الدستوري، حيث لا يكون في وسعه أن يحصر كل القضايا والنوازل المستحدثة والطارئة، أو أن يتنبأ بكل ما سيحدث مستقبلا، الأمر الذي سيجعل التحديد - غالبا – يكون على سبيل المثال، وليس الحصر.

ثانيا: على فرض تحديد مهام واختصاصات السلطة التنفيذية – كقيادة - بالصورة التي حددها هذا الاتجاه، إلا أنّه لا يمكن - بداهة - أن تكون كلها الهامة منها واليسيرة محلا للشورى. ذلك أن هذه الأمور الأخيرة مما يجوز للحاكم أن يستقل بالنظر فيها، وإصدار تنظيمات وقرارات بشأنّها – بصفته صاحب اختصاصا فيها – كيلا يتعرقل التدبير السياسي في أمور يسيرة أو فرعية.[2] وهذا على عكس القضايا المهمة والخطرة المتعلقة بأمن الأمة، ومصالحها العليا، وبمستقبلها، كإعلان الحرب، أو تقرير السلم، أو عقد المعاهدات ... وغيرها.[3] والتي تكون – بالضرورة – محلا للمشورة العامة أو الخاصة على حسب الظروف، ووفقا لأهمية الموضوع ومدى خطورته.

ثالثا: أنّه في القضايا الجوهرية والمصيرية للأمة، وكذا المسائل المستجدّة، والنوازل الطارئة، تكون نتيجة الشورى – في تقديرنا – وكما يرى البعض - وبحقّ – مقيدة لسلطة ولي الأمر وملزمة له، ما لم يستند في رأيه المخالف – للإجماع أو الأغلبية – إلى قوة الدليل أو البرهان.[4] وهذا لعدة اعتبارات.

---

[1] – صافي (لؤي) مرجع سابق. ص 184.

[2] – راجع في هذا المعنى الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق. ص 493.

[3] – فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة، مرجع سابق. ص 368 – 369.

[4] – الدريني محمد فتحي) المرجع نفسه. ص 456 – 458. أيضا. أبو الفتوح (أبو المعاطي) مرجع سابق. ص 168 – 169. الشاوي (محمد توفيق) المرجع نفسه. ص 328 – 329 راجع كذلك. صافي لؤي حيث

أ – وفقا للقاعدة الشرعية القائلة: "أن التصرّف على الرعية منوط بالمصلحة" تكون مصلحة الأمة الشرعية والمعتبرة في العمل بإجماع أهل الشورى أو بقرار أغلبيّتهم، لاعتباره حجة ودليل شرعي يجب العمل بمقتضاه لكونه أقرب إلى الصواب. كما أن المصلحة العامة تقتضي – ضرورة - ألا تكون المسائل الخطيرة والمصيرية للأمة معلّقة أو مرهونة على اجتهاد فرد واحد – مهما بلغ علمه واجتهاده - يتخذ فيها قراره الفردي، ويلزم الأمة به دون حدود أو قيود.[1] ولو كانت داخلة في حدود اختصاصه.

ب – إن الأمة – وهي الطرف الأصيل في عقد البيعة- يكون من حقّها، عند تحديدها لمهام واختصاصات الحاكم، أن تجعل شروط مباشرة ونفاذ بعض هذه الاختصاصات الهامة متوقفة على إجماع أهل الشورى أو أغلبيتهم. ومثل هذا الاشتراط صحيح شرعا، وملزم قانونا، لأن المبدأ الشرعي والقانوني هو أن "من يملك الأكثر يملك الأقل" فمن يملك إعطاء الولاية أو منعها عن المترشح، يملك من باب أولى أن يفرض عليه شروطا تقيّد سلطاته وتحد منها، وتفرض عليه الشورى الملزمة مسبقا في مسائل معينة، تحددها شروط البيعة، أو الدساتير في العصر الحاضر، ولا يمنع من التزامه بذلك أن يدّعي بأنّها تدخل في اختصاصه باعتباره مسؤولا عن السلطة التنفيذية.[2] وهذا كله كضمانة أساسية وقانونية – منعا للتّعسف في استعمال الحق، أو الانحراف بالسلطة، أو الوقوع في هاوية الاستبداد – محافظة على مقومات الأمة الأساسية، وصونا لمصالحها المصيرية، وتأمينا لمستقبلها.[3]

يقول: "...إن مهمة القيادات الشورية الممثلة لقيادات الأمة والنائبة عنها في اتخاذ القرار السياسي لا تقتصر على وظيفة اختيار الرئيس، ثمّ التراجع للإنكباب على اهتماماتها الخاصة، بل تمتد لتشمل أيضا تطوير السياسة العامة للدولة، واتخاذ القرارات المناسبة في القضايا المستجدة، ومتابعة كافة المتغيرات السياسية داخل الدولة وخارجها واتخاذ مواقف مناسبة تجاهها، ومشاركة القيادة التنفيذية مسؤولية النجاح أو الإخفاق في القيادة بواجباتها ومسؤولياتها.

- راجع صافي لؤي، مرجع سابق. ص 109 – 110 بتصرف.

[1] – راجع. الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 170.

[2] – أنظر. الشاوي (محمد توفيق) المرجع نفسه. ص 336.

[3] – الغزالي (محمد) الإسلام والاستبداد السياسي. مرجع سابق. ص 69 – 70 و ص 80.

- أيضا. أبو الفتوح (أبو المعاطي) مرجع سابق. ص 153. و 161 – 162.

جـ إن المجلس الشوري، وهو يمثل الأمة كلها، ويرعى شتى مصالحها، يكون الأخذ برأيه وتوجيهاته بمثابة مشاركة سياسية عملية من قبل الأمة نفسها، وهي في هذا صاحبة الشأن والمصلحة الحقيقية. إذ لا مانع شرعا من لزوم أن يتولى الأصيل أو من يمثله، بعض شؤونه بنفسه، إعانة لوكيله أو رئيسه الأعلى...ولا مانع شرعا أيضا أن يجتمع على التدبير والتصرف وكيلان يجعل لأحدهما، الأكثر خبرة، وإحاطة، وعددا، صفة الإلزام لآرائه بالنسبة للوكيل الآخر الذي يتولى السلطة العامة، وهذا كله لتحقيق الحق والعدل والمصلحة العامة.[1]

د – إن كل مبدأ في التشريع السياسي الإسلامي، كان يلتزم به بمقتضى الوازع الديني، يجب أن يجعل ملزما بمقتضى النّظام الدنيوي إذا رقّ وازع الدين أو ضعف تأثيره. ومن ثمّ، فإذا كان مبدأ الشورى لدى سلف الأمة يلتزم بمقتضاه ابتداء وانتهاء بوازع الدين، تحريا لما هو الحق عند الله تعالى سواء في ميدان السياسة والحكم أو القضاء أو الإدارة، أو في كل ما يتعلق بمصلحة الجماعة بوجه عام، فأنّه إذا ضعف هذا الوازع، وكان التجانف إلى التفرد بالرأي، أو الاستبداد في الحكم، وجب أن يقام هذا المبدأ أو يلزم العمل بمقتضاه عن طريق التنظيم الآمر – تحقيقا لمقصد الشرع في المصلحة والعدل – عن طريق التقيد بالشورى في التدبير السياسي ابتداء وانتهاء.[2]

وأخيرا، نعتقد أنّه بهذا الفهم والتصور لمسألة الشورى، والتّمييز بين أدلتها ومجالات أعمالها، وبتحديد المهام والوظائف والاختصاصات للسلطات العامة داخل الدولة – وكيفية مباشرتها داخل أطر محددة، وفي ضوء ضوابط معينة – على النحو السابق بيانه، توضع الأمور في نصابها، ونتجنب الجدل القائم حول إشكالية نتيجتها، وهل هي معلمة لولي الأمر أو ملزمة له، حيث يصبح عندئذ الجمع والتوفيق بين الآراء المتعارضة في هذه المسألة أمر ممكن، إذ لا يعدوا أن يكون – في تقديرنا – محض مسألة تنظيمية تستقل الأمة بضبطها ورسم حدودها.

والخلاصة، أن مبدأ الشورى هو المظهر الأساسي للحرية السياسية في النّظام السياسي الإسلامي، وهو فريضة إلهية، وضرورة شرعية، وحق أصيل للأمة الإسلامية،

---

[1] – حول هذا المعنى، راجع، الدريني (محمد فتحي) مرجع سابق. ص 454.

[2] – راجع. الدريني (محمد فتحي) المرجع نفسه. ص 469- 470.

مستمد من نصوص الوحي، ومنبثق من مهمة الأمة ومسؤولياتها في تحقيق مقاصد الخطاب الشرعي، والقيام بأعباء الرسالة والأمانة المنوطة بها، كما أن المبدأ يعتبر طابع مميز للأمة كلها، إذ هو الأساس الشرعي لحق الأمة في تقرير مصيرها، ووضع نظمها، واختيار حكامها، ووضع دستورها المتضمن لحدود ولايات السلطات وقواعد عملها وسيرها.

كما أنّه يعدّ بالنسبة للأمة، المرجع الأساسي والشرعي لحقها في تحديد قرارات معينة لا يجوز لولاة الأمور اتخاذها، إلا بناء على الموافقة المسبقة الصادرة منها، أو من ممثليها، حتى ولو كانت هذه القرارات تدخل في الأصل ضمن اختصاصات السلطة التنفيذية. كإعلان الحرب، أو تقرير السلم، أو عقد معاهدات معينة ...أو غيرها من الأمور والمصالح الجوهرية للأمة. هذا بالإضافة إلى حق الأمة ونوابها في الرقابة، أثناء ممارسة الحكام لاختصاصاتهم الدستورية، والحق في المتابعة، والمساءلة، والعزل.[1]

ولا يفوتنا – في النهاية – أن نقرر أن نظام الشورى في النّظام الإسلامي، حتى يؤتي ثماره، ويحقق مقاصده، يجب أن ينظر إليه في سياق العقيدة الإسلامية على أنّه جزء منها، ومتمّم لها، وهذا يقتضي أن يقوم على الإخلاص لله، دون كذب، أو غش، أو خداع، أو رشوة، أو إكراه، فكل ذلك يحرّمه الإسلام لذاته، ومن يفعله في الشورى، فإنما هو خائن لله ولرسوله وللمؤمنين، لأن الشورى أمانة في عنق صاحبها، والمستشار مؤتمن كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم، فإن خان أمانته، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين.

كما تأبى مبادئ الإسلام، أن تنقسم الأمة وجماعة المسلمين عند إبداء رأيها في الشورى إلى جماعات، وشيع، وأحزاب، ويكون كل فريق مع حزبه سواء كان على حق أو على باطل. بل أن الذي يقتضيه الإسلام أن يدور كل منهم مع الحق حيث دار، وأن لا يحيد عنه أبدا.[2]

وفي نظرنا، أن نظام الشورى، والمحافظة عليه واستمراره، لن يتحقق، إلا إذا أخذ نصيبه الوافر من معاناة الممارسة الإيمانية المرتبطة بالعقيدة، كما أن فاعليته لن تدوم، إلا من خلال معالجة الأخطاء، والاستفادة من الصواب، في جوّ من الحوار الفكري، والنقاش

---

[1] – الشاوي (محمد توفيق) مرجع سابق، ص 328 – 329.

[2] – راجع. فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص 373.

الموضوعي، والموازنة بين الآراء للوصول إلى التفاهم والتقارب الذي يخفّف من حدة التنافس والصراع، ويؤدي إلى ما يعتبر أقرب إلى مقتضى الحق والعدل، وتحقيق مقاصد الشريعة ومبادئها، وكل ذلك في إطار التكافل والتضامن، والمشاركة في تحمّل المسؤولية المقررة في أصول الشريعة ومبادئها العامة.

وبغير هذا المنهج، فلن تؤتى الشورى ثمارها، ولن تحقق مقاصدها التي شرعت من أجلها، وستتحوّل إلى قوالب جامدة ومتحجّرة، مفرغة من قيمتها الحقيقية لفقدها عنصر النمو والتطور المرتبط بمعاناة الممارسة الإيمانية والعمل الصالح.[1]

---

[1] – في هذا المعنى، راجع، النحوي (عدنان علي رضا) الشورى لا الديمقراطية. ط. 2. دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة. الجزائر. 1987. ص 124 – 125.

الباب الثاني

الحرية السياسية في الجزائر

بين النصوص القانونية والممارسة الفعلية

الفصل الأول: الحقوق والحريات السياسية للجزائريين

في العهد الاستعماري.

الفصل الثاني: الحريـــة السياسيـــة في الجزائـــر

في فترة الاستقلال الوطني.

البـــــاب الثاني

الحرية السياسية في الجزائر

بين النصوص القانونية والممارسة الفعلية

تمهيـــــد

عندما قررت الحكومة الفرنسية في 30جانفي 1830 بعث حملة ضد الجزائر لمهاجمتها، اختلقت لذلك عدة أسباب ومبررات، كان من بينها، القضاء على القرصنة، وضرورة تأمين المواصلات البحرية والتجارية في البحر الأبيض المتوسط، وتخليص أوروبا من مصدر القلق والاضطراب. وكذلك الانتقام من الجزائر التي أهان حاكُمها – الداي – الشرف الفرنسي حين ضرب قنصلها بمروحة أمام جمهور دبلوماسي، ولكي يكون لهذه المبررات والحجج قوة مؤثرة ركّزت على السبب الأول بالنسبة إلى الرأي العام الأوروبي، بينما ركزت على السبب الثاني بالنسبة إلى الرأي العام الفرنسي.

غير أنه بالإضافة إلى هذه الأسباب الظاهرة، كان للحملة أهداف أخرى غير معلنة لم يذكرها الفرنسيون، من أهمها كما ذكر بعض المؤرخين تتمثل في الآتي:[(1)]

1 – مزاحمة فرنسا للدول الأوروبية الأخرى، والاستيلاء على الجزائر قبل أن تسبقها غيرها، وخصوصا بريطانيا.

2 – الفرار من دفع دين كانت الجزائر قد أقرضته فرنسا بدون فائدة عام 1797 ثمنا لمشتريات القمح، بينما كانت فرنسا تعاني من الحصار الإنجليزي، وما تمخّض عن هذه المسألة من سلسلة التعقيدات السياسية والقضائية والإدارية، وأخيرا الإهانة المعروفة بضربة المروحة.

3 – زيادة شعبية نظام الملك شارل العاشر غير المحبوب.

[(1)] - لمزيد من التفاصيل حول سلسلة هذه الأحداث راجع.

- يحي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر من 1830 – 1959 دار المعرفة. ط. 1 سبتمبر 1959 القاهرة. ص 53- 58.

- سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية، دار الآداب. بيروت. ط. 1 مارس 1969 ص 21 – 22 وما بعدها.

ومهما كانت الأسباب، فقد قامت فرنسا في 14 جوان 1830 م بعملية إنزال لجنودها إلى الساحل في الخليج الغربي من شبه جزيرة سيدي فرج، وبعد قتال مرير، وخسائر فادحة بين الطرفين تم استسلام الداي، رئيس الدول الجزائرية،حيث أمضى هذا الأخير، والكونت "دي بورمون" القائد الأعلى للجيش الفرنسي معاهدة الاستسلام والمعروفة باسم " اتفاق الجزائر" في 5 جويلية 1830م.

هذا، ورغم ما تضمنته المادة الخامسة من الاتفاق المذكور من مبادئ كحرية العمل بالدين الإسلامي، وضمان حرية جميع الطبقات والأديان، والممتلكات، والتجارة، والصناعة، واحترام كامل للمرأة الجزائرية.[1] فإن الاستعمار الفرنسي – والذي تنكر لكل هذه المبادئ والعهود – قد واجه، ومنذ دخول أرض الجزائر، مقاومة شديدة من قبل المواطنين بقيادة الأمير عبد القادر، بحيث لم تتمكن فرنسا من فرض سيطرتها شبه الكلية على الجزائر إلا في سنة 1857م. [2]

ولقد استمرت المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي بعد الأمير عبد القادر، بظهور حركات وطنية مسلحة، خاصة في الفترة الممتدة بين 1870 إلى عام 1920 ممثل الحركة التي تزعمها الحاج محمد المقراني، وغيرها.[3] ورغم وطأة الاحتلال، فقد تواصلت الحركة الوطنية في الفترة من عام 1920 إلى 1954 بظهور الأحزاب السياسية الوطنية ونشاطها الواضح والمؤثر سواء داخل الجزائر أو خارجها.

وهكذا، كان تاريخ الجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين سلسلة لا تنقطع من الثورات النابعة من ضمير الشعب بأكمله، دون التوقف عند زعامة معيّنة أو ظروف عارضة، سواء تمثلت في ثورات مسلحة أو سياسية، أو ثقافية عن طريق الجمعيات الدينية. ولقد بدأ النضال الجزائري خلال النصف الأول من القرن العشرين يتخذ شكلا جديدا للحركة الوطنية الجزائرية مما جعل الجزائر في وضع أمة تطالب باستقلالها

---

[1] - حول بنود الاتفاق، أنظر سعد الله (أبو القاسم) محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث – بداية الاحتلال – ط.3. المركز الوطني للنشر والتوزيع الجزائر. 1982. ص 46.

[2] - بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري. دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع. عين مليلة – الجزائر 1990. ص 7.

[3] - يحي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر من 1830 – 1959 مرجع سابق ص 196 وما بعدها.

وتحاول إثبات كيانها الوطني،[1] إلى أن نالت استقلالها واسترجعت سيادتها الوطنية بحلول 05 جويلية 1962م.

وإذا كان الغرض من البحث في هذا الباب، ينصرف أساسا إلى دراسة الحقوق والحريات السياسية وكيفية ممارستها في فترة الاستقلال الوطني، سواء كان ذلك في ظل دستوري 1963 و 1976، في عهد الحزب الواحد، أو في ظل دستوري 1989، و 1996 في عهد التعددية السياسية، إلا أنه، وبغية تكوين فكرة عامة وشاملة حول هذا الموضوع، ارتأينا أن نتعرّض له، ولو بصفة مجملة في العهد الاستعماري ، وذلك للوقوف على بعض الحقائق التاريخية، ومعرفة مدى ما كان يتمتع به الفرد الجزائري من حقوق وحريات عامة وسياسية، سواء كان ذلك وفقا للقوانين الاستعمارية الصادرة في هذا الشأن، أم من خلال الحركات الوطنية والعمل السياسي.

وبناء على ما تقدم، قسم هذا الباب إلى فصلين رئيسيين وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول: الحقوق والحريات السياسية للجزائريين في العهد الاستعماري.

الفصل الثاني: الحرية السياسية في الجزائر في فترة الاستقلال الوطني.

الفصل الأول

الحقوق والحريات السياسية للجزائريين في العهد الاستعماري

على اثر اتفاق الاستسلام الموقع في 5 جويلية 1830، وانتهاء السيادة الجزائرية على إقليمها، اعتمد الاستعمار الفرنسي أنظمة خاصة تقوم على التمييز بين الأهالي والمعمرين، هدفها تكريس الاحتلال، واستغلال الشعب وخيراته، وطمس شخصيته العربية الإسلامية، وهكذا، وفي عام 1834 تم تعيين حاكم عام، يساعده موظفون سامون في إدارة وتسيير المستعمرة، وتحت ضغط المعمرين أقيم نظام إداري في عهد الجمهورية الثانية كامتداد للنظام السائد في فرنسا، أصبح المعمرون بموجبه يتمتّعون بمؤسسات خاصة بهم، ولهم ممثّلين في البرلمان الفرنسي، وتكرّس ذلك بموجب أمر " "ordonnance

---

[1] - أنظر، دسوقي (ناهد ابراهيم) دراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر.

- الحركة الوطنية الجزائرية من 1918 – 1939 منشأة المعارف الإسكندرية.2001 ص 26 – 29.

1848الذي أدمج الجزائر ضمن إقليم فرنسا[1] علما أن النّظام المحلي المتبنّى في فرنسا لم يطبق في الجزائر بحذافيره كما هو عليه الحال في فرنسا.

وهكذا، تمكن الاستعمار الفرنسي – بموجب التنظيمات الخاصة – من فرض سيطرته المادية على الجزائر، واستطاع المعمرون بمساعدة الجيش، السيطرة والاستيلاء اللامشروع على الأراضي الصالحة للزراعة، وأدى ذلك إلى تحول الفرد الجزائري إلى إنسان من الدرجة الثانية مهمّته خدمة المعمر دون مناقشة، مع إبعاده عن المشاركة في الحياة السياسية، وإخضاعه لنظام قضائي خاص – حيث أنيط تطبيق التشريع الجزائي بالمحاكم، وبالحاكم العام الذي كان يتمتع بسلطة القاضي العام الجزائي، وسلطة فرض الضرائب الثقيلة على المواطنين، وحرمانهم من حرية الرأي والتعبير، والتمثيل الحر غير المقيد.[2]

وتوضيحا لما تقدم، يشتمل هذا الفصل على مبحثين، يتناول الأول منهما: الحقوق والحريات السياسية للجزائريين في ظل القوانين الاستعمارية، أما المبحث الثاني: فسيخصّص للحركة الوطنية والعمل السياسي، وذلك على النحو التالي.

المبحث الأول

الحقوق والحريات السياسية للجزائريين في ظل القوانين الاستعمارية

تضمّن البند الخامس من "اتفاق الجزائر" – الذي يعتبر في حقيقته اتفاق تسليم بين منتصر ومنهزم – حرية إقامة الشعائر الدينية، وأن لا يقع مساس بحرية السكان من مختلف الطبقات، ولا بدينهم أو أملاكهم أو تجارتهم وصناعتهم، وأن تحترم نساؤهم، والقائد العام يتعهد بذلك عهد شرف.[3] كما تضمّن البند الثاني: احترام التقاليد الجزائرية، وأن لا يؤذن للجنود الفرنسيين بدخول المساجد الجزائرية.[4]

---

(1) – voir, collot (Claude, les Institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830 1962) office des publications universitaires, Alger, 1987. p 37 et s

(2) –. بو الشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري. مرجع سابق. ص. 8 – 9.

(3) – انظر، الخطيب (أحمد) حزب الشعب الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب ج1، الجزائر، 1986. ص 19.

(4) – سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ص 22.

فما مدى احترام السلطات الاستعمارية للبنود الواردة في تلك الاتفاقية، وخاصة بالنظر إلى القوانين التي أصدرتها بعد ذلك وأثرها على وضعية الإنسان الجزائري ومدى تمتّعه بحقوقه وحرياته بصفة عامة، ذلك ما سنوجزه في عدة مطالب، تتناول مضمون وأحكام بعض هذه القوانين، وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول

قانون الأهالي، 1865 "code de l'indiginant"

يعتبر هذا القانون من أخطر القوانين الاستعمارية، وأكثرها ظلما وإجحافا بالنسبة لحقوق الجزائريين وحرياتهم، إذ بموجبه أهمل الشعب الجزائري وأهدرت كرامته، وفرض عليه ما لا يطاق من الأعباء المادية والضرائب، وسلّطت عليه عقوبات التقتيل الجماعي، وغيرها.

والقانون السالف الذكر، هو في الحقيقة، مجموعة من القوانين الاستثنائية المفروضة على الشعب الجزائري، الهدف منها تمكين المسؤولين المدنيين من السلطات الزّجرية الاستثنائية، التي كان يتمتع بها الضباط العسكريون لمعاقبة القبائل الثائرة، وقد بلغت هذه القوانين 21 مخالفة عام 1890، وأصبحت 27 مخالفة نص عليها قانون 1897[(1)] ويتضمن قانون الأهالي أربعة أصناف من الأنظمة والأحكام هي كالتالي:

- **الصنف الأول**: سلطة الوالي الفرنسي في توقيع العقوبات على الأهالي دون محاكمة، واستمر العمل بها حتى عام 1944.

- **الصنف الثاني**: سلطة المسؤولين الإداريين بسجن الأفراد ومصادرة ممتلكاتهم دون حكم قضائي.

- **الصنف الثالث**: سلطة المديريات ذات الصلاحيات المطلقة، وسلطة قضاة الصلح بسجن الأفراد ومصادرة ممتلكاتهم.

- **الصنف الرابع**: سلطة المحاكم الزّجرية المختصة بالمسلمين التي يرأسها قاضي – فرنسي – وعضوية مسلم وأوروبي.

أما المخالفات التي يسجن مرتكبوها، أو تصادر أملاكهم فأهمها:

- التلفظ بعبارات معادية لفرنسا؛ رفض العمل في المزارع الأوروبية.

---

(1) – انظر، الخطيب (أحمد) حزب الشعب الجزائري، المرجع السابق، ص 31 – 33.

- فتح أي مركز ديني، أو مدرسة للتعليم بدون إذن، التمنّع عن الحراسة المجانية للغابات، أو عن إعطاء المعلومات اللازمة إلى أعوان السلطة الإدارية أو القضاء، الخروج من منطقة إلى أخرى بدون إذن خاص ... وغيرها.[1] وقد وصف المؤرخ "شارل روبير أجيزون" هذه القوانين، بأنها تماثل السابقة التي ابتكرت من اجل الأرقاء الزنوج في الانتيل.[2]

وهكذا، فإن سياسة التمييز التي عبر عنها قانون الأهالي، بما تضمنه من أحكام مجحفة وتعسفية، واغتصاب الأراضي، ومحاربة المؤسسات الإسلامية مباشرة أو مداورة، وبخاصة بين عامي 1870 و 1890 وإلغاء المجلس الأعلى للقانون الإسلامي في عام1875 وكذا إلغاء المجالس الاستشارية، وتخفيض عدد محاكم القضاء الشرعي من 184 إلى 61 عام 1890[3] وما تلاها من إجراءات ظالمة، كان الهدف منها القضاء على السمات المميزة للمجتمع الجزائري المسلم ومقوماته الأساسية، وجعله خاضعا وخادما للمستوطنين الأوروبيين، ومحروما من كل حقوقه وحرياته العامة والسياسية.

المطلب الثاني

قانون فبراير 1919

نظرا لما أسفرت عليه نهاية الحرب العالمية الأولى من نتائج سياسية وعسكرية على مستوى العالم عموما، وعلى المستعمرات الفرنسية خصوصا، بادرت السلطة الاستعمارية إلى تقديم برنامج إصلاحي والمتمثل في قانون 04 فبراير 1919، الهدف منه حسب ما جاء في خطاب الحاكم العام للجزائر، هو إيجاد قدر من الحرية السياسية للجزائريين نظرا لما قاموا به أثناء الحرب العالمية الأولى، وإصلاح الأوضاع الاقتصادية الجزائرية ... وغيرها، والحقيقة أن هذا القانون وما اشتمل عليه من أحكام وتغييرات

---

[1] – ومن ضمن المخالفات أيضا: - محاولة إخفاء الحيوانات والأشياء كي لا تدفع عليها الضرائب. – التأخر عن دفع الضرائب أو الغرامات. – القيام بزيارة ولي بدون إذن خاص. – إطلاق عيار ناري في احتفال دون إذن خاص...وغيرها من المخالفات التي كانت تمثل كبتا وتعسفا، وتبين مدى ماعاناه الشعب الجزائري من انتهاك لحريات الرأي والتعبير والعقيدة ... وغيرها، بسبب هذا القانون. انظر .، دسوقي (ناهد إبراهيم) دراسات في تاريخ الجزائر. مرجع سابق. ص 55.

[2] – راجع، أجيزون (شارل روبير) تاريخ الجزائر المعاصرة ــ ترجمة عيسى عصفور، منشورات عويدات. ط1. بيروت 1982 ص 104 – 106.

[3] – المرجع نفسه.

متواضعة، كان الدافع من ورائه هو تحقيق مصلحة فرنسا، ومن ثم فقد فشل في تحقيق أهدافه المعلنة وتعرّض للنقد والمعارضة سواء من قبل الجزائريين أو من بعض الفرنسيين، كما سنرى.

أما عن أسباب ظهور هذا القانون، فيمكن إرجاعها إلى عدة عوامل منها:

- أحداث العالم الخارجية التي أثّرت على نمو الوعي السياسي لدى الجزائريين، كمبدأ تقرير المصير الذي أعلنه "ولسون" ضمن مبادئه الأربعة عشر، وقيام الشيوعية الروسية، وكذا تأسيس عصبة الأمم، وظهور تركيا الجديدة، وانتصار الأقليات المضطهدة في أوروبا ...وغيرها.[1]

- ضغوطات الحركة الوطنية الجزائرية بأشكالها المختلفة المسلحة والمطلبية المتضمنة تخفيض الضرائب، وإلغاء قانون الأهالي والمحاكم الردعية، وزيادة فعالية التمثيل النيابي، وضرورة تحسين التعليم إلخ.[2]

مواقف بعض الليبراليين، والإنسانيين، والمتعاطفين مع الجزائريين، من الفرنسيين الذين كانوا يلحون من أجل الإصلاح في الجزائر، وقد أنذر بعضهم فرنسا، بمواجهة عواقب وخيمة إذا لم تبادر بالإصلاحات. هذا فضلا عن مناداة بعض الصحف والجمعيات الفرنسية بالإصلاح والتي استنكرت القوانين الاستثنائية المطبقة في الجزائر، كجريدة " لوطان" والمجلة الأهلية، وجمية حقوق الإنسان.[3]

وكان أهم ما تضمنه القانون السالف الذكر، من أحكام تتعلق بمسألة كيفية حصول الأهالي على الجنسية الفرنسية، وكذا حق التمثيل في المجالس الاستشارية، وأيضا قضية التمثيل النيابي.

أ – فبالنسبة لكيفية الحصول على الجنسية الفرنسية، فإنه وفقا للقانون، يستطيع الجزائري أن يرقى إلى حالة مواطن فرنسي عند طلبه، إذا وفّر الشروط التالية.

1 – كان عمره 25 سنة. 2 – كان غير متزوج. 3 – لم يحكم عليه بجريمة أو جرد من حقوقه السياسية أو اتهم بعمل ما ضد فرنسا. 4 – أن يكون قد أقام في دائرته البلدية سنتين على الأقل..وغيرها من الشروط التي يصعب عليه توفيرها.

---

[1] – دسوقي (ناهد إبراهيم) دراسات في تاريخ الجزائر، مرجع سابق. ص 98.

[2] – أنظر الخطيب (أحمد) حزب الشعب الجزائري. المرجع السابق. ص.67.

[3] – سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية. المرجع السابق. ص 296.

ب – أما فيما يتعلق بالأهالي الجزائريين الذين يرفضون أن يصبحوا مواطنين فرنسيين، فقد منحهم القانون حق التمثيل في المجالس الاستشارية في الجزائر بأعضاء منتخبين، وهؤلاء يمكنهم المشاركة في انتخاب رؤساء المجالس البلدية ومساعديهم، في البلديات ذات الصلاحيات الكاملة. كما يسمح القانون للرعايا الجزائريين، والذين لم يتجنّسوا بالجنسية الفرنسية، بتقلد بعض الوظائف تحت شروط محددة.

جـــ - أما بخصوص التمثيل النيابي، فقد زاد القانون عدد المقترعين وذلك بتوسيعه القسم الانتخابي الخاص بالأهالي، فبعد أن كان عددهم حوالي 15000 أصبح حوالي 400.000 ولكن بشروط قاسية ومجحفة.[1] أما عن عدد الأعضاء الجزائريين المنتخبين في المجالس العمالية، فيجب أن لا يتجاوز ربع جملة الأعضاء في كل مجلس، أما الثلاثة أرباع الباقية فهي من الفرنسيين.

ورغم اعتبار القانون، في نظر البعض بأنه أهم خطوة تشريعية قبل دستور 1947 وإصلاحا هاما لما تضمنه من إجراءات، فإن البعض الآخر قد انتقده من جوانب متعددة، أفقدته قيمته، وجعلته يفشل في تحقيق أهدافه، وخاصة ما يتعلق بالحقوق السياسية. ومن ضمن هذه الانتقادات ما يلي:[2]

أن هذا القانون قد منع الجزائريين حق التمتع من الاستفادة من الحقوق السياسية لكونه لم يلغ قانون الأهالي وغيره من القوانين الاستثنائية والتي يكون بوسع الإدارة استعمالها في أي وقت تشاء، كما أن اشتراط الإقامة لمدة سنتين على الناخب في بلديته، منع أولئك الجزائريين الذين تنقلوا داخل البلاد أو هاجروا إلى فرنسا من التصويت.

كما أن القانون قد أبقى على نظام القسمين الانتخابيين منفصلين، جزائري "أهلي" وفرنسي. فالأعضاء الجزائريون رغم أنهم يمثلون الأغلبية كانوا يمثلون بربع جملة الأعضاء، بالإضافة إلى أن التصويت كان خاصا بعمالات الشمال، حيث أن منطقة الجنوب بقيت خاضعة للحكم العسكري.

تعرض هذا القانون لانتقادات شديدة من كل من الأمير خالد وفرحات عباس، حيث عارض الأول فكرة التجنيس، ورفض مبدأ الاندماج الذي نادى به أعضاء النخبة، وأعطته

---

[1] – راجع هذه الشروط، سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية مرجع سابق ص 312 - 313.

[2] - لمزيد من التفاصيل حول هذه الانتقادات . أنظر سعد الله (أبو القاسم) المرجع نفسه ص. 316 – 320.

الإصلاحات الجديدة بعض التسهيلات[1] أما فرحات عباس ممثل النخبة فقد اعتبره إصلاحا متواضعا ومهلهلا، ولم يقدم أي حل لقضية الجنسية، " وأن ما تم تعديله فقط، هو تعيين ممثلي الوطنيين في مختلف المجالس المحلية، بينما ظلت المشكلة الحيوية الأساسية وهي القومية والمساواة مندثرة ".[2] كما عارض الأوربيون – الكولون - هذه الاصلاحات رغم ضآلتها واعتبروها مسألة خطيرة وقد تقود إلى حرب أهلية بين المجموعتين الفرنسية والجزائرية.[3]

والخلاصة أنه مهما تعددت العوامل التي أضعفت من قيمة هذا القانون، وأفرغته من محتواه، وأدت في النهاية إلى فشله في تحقيق أهدافه، أن فرنسا بالأساس لم تكن لديها النية الصادقة لكي تمنح المسلمين الجزائريين جميع الحقوق المدنية والسياسية التي كان يتمتع بها المواطنون الفرنسيون، وإنما كان الهدف من وراء هذا القانون، هو إرضاء الجزائريين بأقل شيء ممكن حتى تضمن سيادتها على البلاد. وبذلك يتحقق لها الهدوء في المستعمرة، باتباع سياسة ذر الرماد في العيون.[4]

المطلب الثالث

برنامج بلوم فيوليت 1936

حاولت السلطة الاستعمارية بهذا البرنامج الذي تقدم به، "موريس فيوليت" وبمشاركة "ليون بلوم" وعرف بـــ: "Le Projet Blum - violette" إصلاح أحوال الجزائريين في المساواة السياسية، والتعليمية. وغيرها، وذلك بمنحهم حق المواطنة الفرنسية دون التخلّي عن وضعهم الشرعي والمدني كمسلمين، علما أن أفكاره كانت تعبر عن سياسة الإدماج، وتتماشى مع أفكار النخبة. ولهذا نصت مذكرة المشروع على ما يلي: "سيسمح للوطنيين بممارسة الحقوق السياسية التي يتمتّع بها المواطنون الفرنسيون دون

---

(1) - لمزيد من التفاصيل حول مواقف خالد. راجع. دسوقي (ناهد إبراهيم) دراسات في تاريخ الجزائر ...، مرجع سابق، ص 106 وما بعدها.

(2) – Abbas (Farhat) La Nuit Coloniale, Presses de l'imprimerie R. Mourral. Paris, 1962, p. 115

(3) أنظر. سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية. مرجع سابق ص 319.

(4) - لمزيد من التفاصيل حول عوامل فشل هذا القانون، راجع دسوقي (ناهد إبراهيم)، المرجع نفسه، ص 101 – 105.

النزول عن وضعهم الشرعي كمسلمين أو إجراء أي تعديل في وضعهم المدني، وبذلك يمكنهم التّمتع الكامل بالحقوق السياسية الخاصة بالتشريع الفرنسي".[1]

ورغم أن هذا المشروع كان قاصرا على فئات معينة من المجتمع الجزائري، مثل الضباط الذي خدموا في الجيش الفرنسي، وأصحاب المناصب العلمية العليا، ورجال الأعمال البارزين، وأعضاء حرس الشرف - أي الفئات المثقفة ثقافة فرنسية والتي خدمت فرنسا بإخلاص - إلا أنه لم يطبق حيث رفض من قبل المعمّرين، وكذلك من البرلمان الفرنسي.[2]

المطلب الرابع

القانون الأساسي الجزائري لعام 1947 وإصلاحاته المقترحة

شعرت فرنسا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بخطورة الحالة في مستعمراتها الإفريقية، وبداية مطالبة شعوب هذه المستعمرات بحقوقها الطبيعية خصوصا بعد أن شاركت بأرواحها ودمائها في تحرير فرنسا نفسها من الاحتلال النازي.[3] ونتيجة لما أعقب مجازر الثامن من ماي 1945 في الجزائر، وللتطورات التي حدثت في الحركة الوطنية، والتحول العميق في مطالب النخبة الجزائرية، أرادت السلطة الفرنسية أن تستدرك ما فاتها، وتصلح بعضا من أخطائها لعلها توقف عجلة هذا التطور السريع للنضال الوطني، فأسرعت إلى إصدار قانون أساسي خصّصته للجزائر واعتبرته من أبرز إصلاحاتها بالإقليم.[4]

---

(1) - - Gordon (David) the passing of french in Algéria, New york 1966, p37

سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية، 1930 – 1945، الجزء الثالث، معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة 1975، ص 17 – 18.

(2) - لمزيد من التفصيل حول هذا المشروع. راجع:

- دسوقي (ناهد إبراهيم) دراسات في تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص 220 – 230.
- بوعزيز (يحي) الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية من خلال نصوصه 1912 – 1948، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر 1987. ص 50 – 52.
- بو الصفصاف (عبد الكريم) جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931 – 1945. دار البعث. قسنطينة 1981 ص 259 – 260.

(3) - أنظر، يحي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر، مرجع سابق. ص 305.

(4) – أجيزون (شارل روبير) تاريخ الجزائر المعاصرة، مرجع سابق. ص 153 – 155.

وعلى أساس أن الجزائر أرضا فرنسية، منحت الجنسية الفرنسية للجزائري بدون قيد أو شرط، وتساوى هذا الأخير، بالتالي، مع الفرنسي في الحقوق والواجبات.

ونص القانون على إنشاء مجلس نيابي جزائري يشترك فيه الفرنسيون والمتعلمون من الجزائريين[1] بنسبة النصف، أي ستون "60" عضوا، يشترك فيه بقية الجزائريين بنسبة النصف الآخر، على أن تكون الرئاسة لكل من القسمين كل سنة.

وتركت لهذا المجلس، حق دراسة ميزانية الجزائر، وحق تقديم المشروعات الاقتصادية والاجتماعية اللازمة لها، إلا انه يشترط لتنفيذ الميزانية واعتماد مشروعاتها موافقة الحكومة الفرنسية، ومن ثم أصبحت سلطة هذا المجلس لا تعدو الناحية الاستشارية.

كما سمح هذا النّظام الأساسي "أو الدستور" لمسلمي الجزائر بالاشتراك في المجالس التشريعية الفرنسية في باريس بعدد من النواب يساوي عدد النواب الفرنسيين المقيمين في الجزائر... [2] إلخ.

ونظرا لتعارض بنود هذا الدستور مع مصالح الجزائريين وتطلعاتهم وذلك، لإصراره أن الجزائر قطعة من فرنسا، وأن جنسية أهلها فرنسية، وكذلك بث الفرقة بين الجزائريين – متعلّمون وأهالي – وسلبهم كل حق فعلي للتشريع، وتكريسه عدم المساواة في ممارسة الحقوق السياسية، إذ أعطى لمليون أوربي حق انتخاب ستين نائبا في الوقت الذي لم يسمح فيه لتسعة ملاين من الجزائريين إلا بنفس العدد.[3]

لكل ما تقدم، شعر الجزائريون بخطورة تطبيق هذا القانون على مصالحهم، فأخذوا في انتقاده ومهاجمته وفضح مساوئه، الأمر الذي جعل فرنسا تصمّم على تنفيذه بالقوة واتخاذه وسيلة لضرب القوى الوطنية الموجودة في الجزائر، ومع ذلك فإن هذا القانون لم يجد طريق تطبيقه على أرض الواقع وظل حبرا على ورق إلى أن اندلعت الثورة المباركة

---

[1] – وهنا نجد فرنسا تميز بين الجزائري المتعلم في مدارسها أو الذي يعمل في إدارتها أو في صفوف قواتها، وبين الوطني الذي حصل على ثقافة عربية، حيث ضمت الأول إلى دائرة الفرنسيين الانتخابية، وتركت الثاني في دائرة الأهالي، وهذا إشعار للأولين بأنهم أصبحوا فرنسيين، وتفريقا للقوى الوطنية، وعملا على تمكين قبضتها من البلاد وأهلها.

[2] - لمزيد من التفصيل، راجع يحي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر، مرجع سابق ص 308 – 309 حسنين (محمد) الاستعمار الفرنسي ط 4 المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986 ص 235 – 240.

[3] - حول انتقادات هذا القانون راجع الأشرف (مصطفى) الجزائر، الأمة و المجتمع ترجمه من الفرنسية د، حنفى بن عيسى المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1983 ص 139 – 142.

المسلحة في فاتح نوفمبر 1954،[1] بعد تيقّن الشعب الجزائري، أن الكفاح السياسي والعسكري هو السبيل الوحيد لانتزاع الحقوق والحريات المغتصبة واسترجاع السيادة الوطنية الكاملة، كما سيأتي تفصيل ذلك فيما بعد.

المبحث الثاني

الحركة الوطنية والعمل السياسي

المتتّبع لنشاط الحركات السياسية التي عرفتها الجزائر قبل الاستقلال يلاحظ أنه مع بداية ظهورها في مطلع القرن العشرين، كانت في الواقع حركات مطلبية، مشكلّة البذور الأولى للنهضة الجزائرية الحديثة، والانطلاقة القوية للنضال السياسي، بعد فشل المقاومات المسلحة. وإذا كان من العسير حصرها بمختلف أشكالها واتجاهاتها، إلا أن هدفها الأسمى كان يتمثل أساسا في المطالبة بالحقوق والحريات العامة بمختلف أشكالها للشعب الجزائري والعمل على تحقيقها.

ونظرا لما واجهت هذه الحركات الوطنية من مشاكل عاقت عملها السياسي، ظهرت فكرة الكفاح المسلح فيما بعد، كآخر حل، لانتزاع الحقوق والحريات المغتصبة.
" لقد دفعت فرنسا الجزائر دفعا إلى الثورة، لقد سدّت أمامها كل السبل، فلم يكن هناك من مخرج إلا الثورة التي تكفل للشعب الجزائري تحقيق آماله والدفاع عن مصالحه وانتزاع حقوقه المغتصبة".[2]

وبناء على ما تقدم، يقسم هذا المبحث إلى مطلبين يخصص الأول لدارسة الجمعيات الثقافية السياسية، والأحزاب السياسية، أما المطلب الثاني، فيتناول، العمل السياسي خلال حرب التحرير.

---

[1] - الأشرف (مصطفى) الجزائر، الأمة والمجتمع مرجع سابق ص 148 – 149 أجيزون (شارل روبير) تاريخ الجزائر المعاصر مرجع سابق ص 155 – 156.

[2] - يحي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر، مرجع سابق، ص 314.

المطلب الأول

الجمعيات الثقافية السياسية والأحزاب السياسية

يقسم هذا المطلب إلى فرعين، يخصص الأول منهما للجمعيات الثقافية السياسية، أما الثاني فيتضمن دراسة الأحزاب السياسية وذلك على النحو التالي:

الفــــرع الأول

الجمعيات الثقافية السياسية

مع بداية القرن العشرين، وخلال الحكم الاستعماري، ظهرت عدة حركات ثقافية على الساحة الوطنية، نتيجة لانتشار الوعي السياسي والثقافي لدى الجزائريين، وتأثرهم بالنهضة الثقافية التي عرفتها منطقة المشرق العربي، خاصة حركة الإصلاح الديني التي تزعمها جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده.[1] ولقد كان من أهم هذه الجمعيات في الجزائر، جمعية العلماء المسلمين والتي تأسست في 5 ماي 1931 هذا إلى جانب جمعيتين أخريين بادرتا بالعمل الثقافي السياسي قبل جمعية العلماء المسلمين هما: حركة الشباب الجزائري، وكتلة الجزائريين المنتخبين، وسنتعرض لهذه الجمعيات بشيء من الإيجاز، وذلك على النحو التالي.

أولا: حركة الشباب الجزائري

تعتبر حركة الشباب الجزائري تنظيما ثقافيا، أنشئت من طرف بعض المثقفين الجزائريين سنة 1908، وكان مطلبها الأساسي " الاندماجية" عن طريق المطالبة بالتجنيد العسكري للمسلمين ومنحهم الجنسية، ومن ثم تحقيق المساواة في الضرائب والتمثيل السياسي. لكن مطالب الحركة لم تجد آذانا صاغية، ورفضت سواء من الجزائريين الذين رأوا في تحقيقها قضاء على شخصيتهم المتميّزة، أو الفرنسيين الذين اعتبروها خطرا وتهديدا لمصالحهم، الأمر الذي أدى إلى انقسام الحركة إلى اتجاهين.

الاتجاه الأول: يطالب بالتمثيل السياسي و الحفاظ على النّظام الخاص بالمسلمين، بزعامة الأمير خالد.

---

[1] - سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية ج 2 . مرجع سابق ص 444 – 445.

الاتجاه الثاني: يطالب بالتجنّس، والتخلي عن النّظام الخاص بالمسلمين. ولقد لقي الاتجاه الأول بزعامة الأمير خالد، تأييدا شعبيا مما أدى بالسلطات الاستعمارية إلى محاصرته وإبعاده إلى فرنسا سنة 1924، مما أدى إلى انهياره بعد ذلك سنة 1927. [1]

ثانيا: **كتلة الجزائريين المنتخبين**: "**Fédération des élus indigènes**"

تأسست هذه الحركة سنة 1927 تحت قيادة المنتخبين المسلمين وقد تطورت بسرعة، واتسع نشاطها في كل الميادين وكان من بين أعضائها البارزين الدكتور ابن التومي، والصيدلي فرحات عباس، والدكتور ابن جلول وغيرهم.

وبالإضافة إلى مطلبها الرئيسي بالمساواة في الحقوق مع الفرنسيين [2] فإن أهداف الحركة يمكن تلخيصها في ما يلي:

1 – احترام الحضارة الإسلامية واللغة العربية.

2 – التخلي عن نظرية الامتياز العنصري.

3 – المساواة في الحقوق السياسية بين الجزائريين والمستوطنين.

4 – النهوض بالمجتمع الجزائري وتحويله من مجتمع متخلف إلى مجتمع حديث.

5 – أن الشعب الجزائري يطمح إلى الاستفادة من الحضارة الأوروبية دون أن يفقد حضارته الخاصة.[3]

هذا، وإذا كان تركيز الحركة ينصبّ في المطالبة بمساواة الجزائريين مع الفرنسيين في الحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية وتقدم الجماهير الشعبية في الميدان الاجتماعي ...أي تحقيق فكرة الإدماج، ذلك لأنه الطريق المؤدي - حسب اعتقادهم - إلى تحرير الجزائر واستقلالها في نهاية الأمر.[4] فإن هذا قد أدى بجماعة النخبة إلى الترحيب بمشروع "بلوم فيوليت" الذي كان يستهدف الدمج التدريجي للجزائريين في المجتمع الفرنسي مع المحافظة على قانون الأحوال الشخصية للمسلمين الجزائريين.

---

[1] - أنظر. بو الشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري. مرجع سابق. ص 13.

[2] - سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية.ج 3. مرجع سابق ص 61 – 63..

[3] - انظر أبو الصفصاف (عبد الكريم) جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية مرجع سابق ص 230 – 233.

[4] - المرجع نفسه. ص 232

ثالثا: جمعية العلماء المسلمين

تأسست جمعية العلماء المسلمين يوم 5 ماي 1931 بالجزائر العاصمة تحت رئاسة عبد الحميد بن باديس، الذي تم انتخابه غيابيا، وبعضوية علماء أجلاء من مختلف أنحاء القطر، كالبشير الإبراهيمي، والعربي التبسي، والطيب العقبي، ومبارك الميلي، ومحمد الأمين العمودي. وغيرهم من مصلحين مجدّدين، ومحافظين من رجال الدين الجزائريين.[1]

وكان هدف الجمعية المعلن هو الوعظ والإرشاد، وتهذيب الناس، ومحاربة الأمراض الاجتماعية، والابتعاد عن كل المسائل السياسية، مما جعل السلطات الفرنسية توافق على إنشائها، غير أن المتتبع لأعمال الجمعية ونشاطها منذ ميلادها، وخاصة منذ 1934، يتبين بوضوح أن أهدافها كانت وطنية سياسية، وإن كانت قد بدأت بتطهير المعتقد، وتهذيب السلوك، وتحسين الأخلاق.[2]

لذلك، فعندما أدركت الإدارة الفرنسية بأن الجمعية تسعى إلى بث الوعي السياسي في نفس المواطن الجزائري، وإشعاره بأنه متميز عن الفرنسي بشخصيته وثقافته وأرضه، وأن عليه أن يعمل على تحقيق هذه الاستقلالية، أخضعتها إلى نفس المعاملة التي خضع لها السياسيون، واعتبرتها خطرا حقيقيا على الوجود الفرنسي في الجزائر، وعملت على الزجّ بزعمائها في السجون، ووجهت لهم مختلف الاتهامات، وحكمت عليهم أحكاما قاسية بدعوى أنهم انحرفوا عن هدفهم الديني.[3]

إن هدف الجمعية السياسي المتمثل في استرجاع استقلال الجزائر وتكوين دولة عربية إسلامية، قد اتّضح في مناسبات متعددة لقادتها. فابن باديس مثلا – الذي عارض فكرة الإدماج، وقال أن الاستقلال حق طبيعي لكل شعب على أرضه – قد أعلن سنة 1936 – وهو ما يزال عضوا في المؤتمر الإسلامي – أن الهدف من وجوده فيه هو ضمان الشخصية الجزائرية، وأن المطالبة ببرنامج "بلوم – فيوليت " يجب أن لا تتحول

---

[1] - للمزيد من التفصيل، راجع أبو الصفصاف (عبد الكريم) جمعية العلماء المسلمين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى. المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الرويبة الجزائر 1996 ص 101 - 108.

[2] - المرجع نفسه. ص 109 112.

[3] - أنظر يحي (جلال) السياسة الاستعمارية في الجزائر مرجع سابق . ص 280 – 281.

إلى مشروع يهدر مقومات الشخصية الوطنية.[1] وفي هذا السياق قال أيضا سنة 1937 " لا بد لنا من الجمع بين السياسة والعلم ولا ينهض العلم والدين حق النهوض، إلا إذا نهضت السياسة بجد...".[2]

هذا ، ولقد تعددت وسائل الجمعية لنشر رسالتها، والتعبير عن مواقفها، بحيث شملت المسجد، والمدرسة، والنادي، والصحافة... بالإضافة إلى الاحتجاج، والمقابلات، وإرسال الوفود، والرحلات، والمشاركة في التجمعات العامة وغيرها.[3]

وبسبب تعاظم دور الجمعية، تدخلت السلطات الاستعمارية فحاصرت العلماء، ومنعتهم من مخاطبة الشعب في المساجد، كما منعت ظهور جرائدها،[4] وبالرغم من ذلك فقد واصلت رسالتها الثقافية والدينية والسياسية، بتوعية الشعب وحثّه على النضال المستمر لاسترجاع حقوقه وحرياته الأساسية المغتصبة.

الفــــرع الثانـــــي

الأحـــــــزاب السياسيّـــــــة

ظهرت في الجزائر، عدة أحزاب سياسية كان لها تأثير كبير ودور فعال، في نشر الوعي السياسي، ورفع مستوى الشعب، وإنارة الطريق أمامه، وحثه على النضال المستمر للمطالبة بحقوقه وحرياته المغتصبة والمنتهكة من طرف الإدارة الاستعمارية الفرنسية.

ونظرا لتعدد هذه الأحزاب، فإننا سنتناول أهمها، وبإيجاز وذلك على النحو التالي:

---

[1] - وأنظر أيضا، رد الشيخ ابن باديس على السيد فرحات عباس، الذي أعلن في إحدى مقالاته سنة 1936 بأن "الوطن الجزائري غير موجود، وأنه ليس هناك من يعتقد جديا في القومية الجزائرية" حيث قال " إن الأمة الجزائرية المسلمة موجودة مثلها في ذلك مثل بقية الأمم، وأن لهذه الأمة تاريخها المجيد، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها وعادتها وطباعها وأن هذا الأمة ليست فرنسا، ولا ترغب في أن تكون فرنسا، ولن تكون أبدا فرنسا، حتى إذا رغبت نفسها في سياسة الإدماج. وإن للجزائر أراضيها الواضحة وحدودها المعروفة..." راجع يحي (جلال) السياسة الاستعمارية في الجزائر مرجع سابق ص 279 - 280.

[2] – أبو الصفصاف (عبد الكريم) جمعية العلماء المسلمين وعلاقتها بالحركات الجزائرية، مرجـــع سابق، ص 111- 112.

[3] – أبو القاسم (سعد الله) الحركة الوطنية الجزائرية ج 2 مرجع سابق ص 452 – 455..

[4] - بو الشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري، مرجع سابق، ص 13.

- أيضا أجيزون (شارل روبير) تاريخ الجزائر المعاصر. مرجع سابق. ص 142.

أولا: حزب نجم شمال إفريقيا

نشأ هذا الحزب في باريس، بفرنسا سنة 1926، تحت رئاسة وإدارة مصالي الحاج، مع جعل الأمير خالد رئيسا شرفيا له، من العمال والطلبة وقدماء المحاربين، وإذا كان أعضاؤه في أول عهده من أهالي إفريقيا الشمالية، إلا أنه مع مرور الزمن، وبعد فقده للأعضاء التونسيين والمغاربة، أصبح منظمة جزائرية خالصة.[1]

اتخذ النجم لنفسه هدفان: أحدهما؛ صريح ومعلن، وهو الدفاع عن المصالح المعنوية والمادية لأهل إفريقيا الشمالية، وتثقيف أعضائه ... أما هدفه الثاني والحقيقي فهو تحقيق استقلال إفريقيا الشمالية كلها. لذلك فعندما تفطنت السلطات الفرنسية للنشاطات والمجهودات التي قام بها أعضاء النجم، في أوساط عمال شمال إفريقيا، ونتيجة لمطالبته بالاستقلال، ودعوة الأهالي للثورة، سارعت، وبضغوط من شيوخ البلديات في الجزائر إلى حلّه سنة 1929.[2]

وفي سنة 1933 عاد حزب النجم إلى الظهور من جديد، وعقد مؤتمرا عاما وهاما في فرنسا، انتهى بإصدار برنامج مطول يتضمن الإجراءات والتدابير التي ينبغي اتخاذها خلال مرحلة النضال، وبعد الاستقلال.[3]

أ – وكان من أهم الإجراءات ما قبل الاستقلال هي:

- إلغاء جميع القوانين الأهلية والاستثنائية، وإصدار عفو عام على جميع المساجين السياسيين.
- إطلاق حرية التنقل في فرنسا وخارجها، وحرية الصحافة، وتأليف الأحزاب والنقابات العمالية، وإنشاء برلمان جزائري، ومجالس بلدية منتخبة بالاقتراع العام.
- خلق المدارس العربية، وحق الجزائريين في التمتع بجميع مستويات التعليم، وتطبيق جميع القوانين الاجتماعية الفرنسية على الجزائر.

---

[1] - أبو القاسم (سعد الله) الحركة الوطنية الجزائرية. ج2 مرجع سابق. ص 425 – 426.

[2] - يحي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر. مرجع سابق. ص 283.

[3] – لمزيد من التفصيل حول هذه الإجراءات. أنظر. أبو القاسم (سعد الله) المرجع نفسه. ص 432 – 433.

- بوعزيز (يحي) سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية. بن عكنون – الجزائر – 1983. ص 92 – 93.

ب – أما الإجراءات ما بعد الاستقلال فهي

- إعلان الاستقلال الكامل للجزائر، وإجلاء الجيش الفرنسي، وإنشاء جيش وطني، وحكومة جزائرية.

- انتخاب جمعية تأسيسية بالاقتراع العام، تتولى إعداد دستور البلاد، وتطبيق مبدأ الاقتراع لجميع المجالس، والاعتراف بتأليف الهيئات والأحزاب.

ومن بين الإجراءات التي اتخذت في هذا الاجتماع أيضا، منع أعضاء النجم من الانتماء إلى أية منظمة أو حزب آخر، الأمر الذي أدى إلى خروج كل من دخله لأغراض غير وطنية.

ونظرا، لأن بعض مطالب الحزب كانت ثورية، وتمثل نقطة جديدة في طريق تحرير الجزائر، إضافة إلى اشتداد نشاطه واهتمامه بالقضية الوطنية، كل ذلك كان سببا في تعرض بعض أعضائه – خلال الثلاثينيات – إلى عقوبات صارمة، تمثلت في إلقاء القبض على بعض زعمائه منهم مصالي الحاج، وبعض رفقائه، وكذا فرض الغرامات المالية، والنفي لأعضاء آخرين.[1]

ومنذ سنة 1934 بدأ نشاط الحزب يتسرّب إلى الجزائر، وانتشرت أفكاره بين المواطنين، ولم تكد تحل سنة 1936 حتى أخذ منعطفا جديدا في الجزائر بتأسيس فروعه وازدياد نشاطه. غير أن رفض النجم لمشروع "بلوم فيوليت" ومطالبته باستقلال الجزائر، ودفاعه عن الطبقات الكادحة، وتعرّضه لهجمات الحزب الشيوعي الفرنسي...إلخ قد أدّت إلى حلّه من طرف حكومة الجبهة الشعبية الفرنسية سنة 1937، حيث خلفه بعد ذلك حزب الشعب الجزائري.[2]

ثانيا: حزب الشعب الجزائري

تأسس حزب الشعب الجزائري في ربيع 1937 بباريس في فرنسا تحت قيادة مصالي الحاج، وكان تنظيمه من الناحية الشكلية على نفس التنظيم الهيكلي المتبع في عهد النجم، أما من الناحية السياسية فقد انكمش ليشمل الجزائريين دون سواهم من مسلمي

---

(1) - أبو الصفصاف (عبد الكريم) جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية مرجع سابق ص 223..

(2) – لمزيد من التفاصيل حول نشاطات الحزب وأسباب حله راجع.

- يحي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر. مرجع سابق. ص 285 – 287.
- أبو القاسم (سعد الله) الحركة الوطنية الجزائرية ج 3 ص 150 – 154.

شمال إفريقيا. وكان برنامج الحزب يهدف أساسا إلى الإصلاح المادي والأدبي لأحوال الجزائريين ويتبنى سياسة الدفاع عن الشعب الجزائري بأكمله دون تمييز بينهم في الجنس أو العقيدة في التمتع بنفس الحقوق والواجبات، وكان شعاره: "لا إدماج، ولا انفصال، بل تحرر" « Ni assimilation, Ni Séparation, Mais Emancipation ».[1]

أما عن برنامج الحزب فيمكن إيجازه كالآتي:

أ – البرنامج السياسي

فيتمثل في معارضة ربط الجزائر سياسيا بفرنسا، ومعارضة مشروع بلوم – فيوليت، وكذا النضال من أجل تحقيق سيادة واستقلال الدولة الجزائرية، ومحاربة الاستعمار المحلي والعالمي بكل أشكاله وصوره ...إلخ

وفي شهر أكتوبر 1937 خلال الانتخابات التي جرت في الجزائر أصدر الحزب، بيانا انتخابيا حدد فيه أهدافه السياسية كما يلي:

"إن هدف حزب الشعب هو النهوض بالجزائر، ووضعها في مصافّ الدول الأخرى التي تتمتّع بكامل حقوقها، بإلغاء قانون الاندجانا، وقانون الغابات، والقوانين الاستثنائية، تأمين الحريات الديمقراطية، واحترام الشريعة الإسلامية، وتحويل النيابات المالية إلى مجلس جزائري ينتخب بالاقتراع العام دون أي تفرقة في الجنس أو الدين.[2]

ب – البرنامج الاقتصادي

ويتمثل في تخفيض الضرائب، وتأميم الصناعات الرئيسية وأعمال الاحتكار، والنضال ضد البطالة بتطوير عملية الهيدروليك، وإلغاء عملية استغلال المستعمرة، ومنع الفائدة على قروض الموسم الفلاحي والتجاري، وإقامة نظام جمركي لحماية الصناعات والمنتوجات المحلية.

جـ - البرنامج الاجتماعي

ويهدف إلى تطوير التعليم باللغتين العربية والفرنسية، وجعل التعليم العربي إجباريا لجميع الأهالي، تطبيق كافة القوانين الاجتماعية والعمالية السارية المفعول في فرنسا على الجزائريين، وكذا تطوير الخدمات الصحية والإسعاف العام، وحماية الطفولة.[3]

---

(1) – voir, Kaddache (Mahfoud) la vie politique à Alger de 1919 – 1939. Alger, 1970. p. 304.

(2) – أنظر، الخطيب (أحمد) حزب الشعب الجزائري، مرجع سابق، ص. 231.

(3) – الخطيب (أحمد) المرجع نفسه، ص. 136.

غير أنّه بتصاعد الحرب العالمية الثانية، وقف نشاط المنظمات السياسية، وحُلّ حزب الشعب، وحكم على مناضليه، ووضعوا تحت الإقامة الجبرية، وصدر الحكم القاسي على زعيمهم مصالي الحاج يقضي بالأشغال الشاقة لمدة ستة عشر عاما، مع حرمانه من الإقامة في الجزائر لمدة عشرين عاما بعد انتهاء فترة سجنه.[1]

هذا، ورغم ما لحق بأعضاء الحزب من نفي وسجن وتغريم، فقد ظل بعض مناضليه يعملون على مستوى الأفراد، دون أن يكون لهم أي تنظيم سياسي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

ثالثا: حركة انتصار الحريات الديمقراطية "M.T.L.D"

بعد طلاق سراح مصالي الحاج في جويلية 1946، ومن مقره ببوزريعة بالعاصمة أنشأ مع مجموعة من المناضلين حركة انتصار الحريات الديمقراطية، والتي تعتبر امتدادا لحزب الشعب الجزائري، بدليل تمسّكها بالمطالب السابقة التي أعلن عنها حزب الشعب، وكذا التقدم للانتخابات.[2] غير أن الحركة أقرّت ضرورة تغيير أسلوب العمل، باستعمال كل أشكال الكفاح عدا المسلّح، وتوسيع رقعته داخليا وخارجيا، مع التركيز على الدعاية ضد الاستعمار، وسياسة الاستيطان، وتكثيف نشاطها في الأوساط الشعبية قصد توعية أكبر عدد ممكن من المواطنين وتعبئتهم في صفوفها، لفرض نفسها كقوة قادرة لوحدها على قيادة الشعب.

ومن أجل كل ذلك، اعتمدت الحركة تنظيما محكما جامدا مركزيا، كان له أثره على سير الحركة، وتوسع قاعدتها، وتسبّب في تركيز السلطة في يد مصالي الحاج. غير أن هذا التركيز قد لقي معارضة من قبل بعض أنصار القيادة الجماعية، الذين أطلق عليهم فيما بعد، المركزيين، تمييزا لهم عن المناضلين مؤيدي تركيز السلطة في يد مصالي الحاج، زعيم الحركة.

---

[1] – دسوقي (ناهد إبراهيم) دراسات في تاريخ الجزائر. مرجع سابق. ص. 180 – 181.

أيضا: أبو الصفصاف (عبد الكريم) جمعية العلماء المسلمين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية. مرجع سابق. ص. 225.

[2] – بو الشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري. مرجع سابق. ص 18.

رابعا: حزب اتحاد الشعب الجزائري "union populaire Algérien"

تم تأسيس هذا الحزب في أفريل سنة 1938 بقيادة السيد فرحات عباس، الذي كان له دور فعال وإيجابيّ من أجل دعم مسار الحركة الوطنية، وكان من أهداف هذا الاتحاد، هو الدفاع عن حقوق الشعب الجزائري، وحق المواطنة الفرنسية، والتطبيق العملي لحقوق الإنسان في الحرية، والإخاء والمساواة، وتطوير عادات المسلمين، وربط الجزائر بفرنسا وليس إدماجها.[1]

ذلك أن رفض مشروع بلوم – فيوليت من طرف البرلمان الفرنسي، ترك آثارا سيئة في نفوس النخبة، وأصبح ذلك نقطة تحوّل في تفكيرهم، فبعد أن كانوا ينادون بالارتباط مع فرنسا والاندماج والذوبان في المجتمع الفرنسي، أخذوا منذ ذلك الوقت، يتّجهون إلى الفكرة الاستقلالية، وينادون بتحقيق الاستقلال التام التدريجي، ولو أن إيمانهم وحماسهم لذلك يختلف باختلاف الأشخاص.[2]

وهكذا، فبعد أن كانت النخبة الجزائرية تنكر وجود الوطن الجزائري، وتعتبر القومية اتهاما، حدث التحول الكبير في سياستها، وأدان برنامج فرحات عباس الإدماج قائلا: "نحن نريد أن تظل الجزائر محتفظة بروحها النقيّة ولغتها وتقاليدها، نريد التقارب وليس الإدماج "Rattachement ne veut pas dire Assimilation". وخلال عام 1939 ازدادت رحلات فرحات عباس إلى جميع أنحاء الجزائر من اجل وضع أسس لفروع محلية لحزبه، حيث استطاع أن يوجد قاعدة أساسية للإعلان عن مطالبه.

وخلال الحرب العالمية الثانية، ومطالبة فرنسا السكان الجزائريين المساهمة في الأعمال الحربية إلى جانبها، استغل هذا المطلب، واشترك فرحات عباس مع زملائه المنتخبين المسلمين الجزائريين، وقدموا بيانا إلى السلطات الفرنسية وحلفائها في ديسمبر 1942 مضمونه المطالبة بإصلاح سياسي واقتصادي واجتماعي في الجزائر، إلا أنه لم يحظ بأي اعتبار، وكانت المبادئ التي اعتمدها البيان هي الآتية.[3]

1 – إدانة الاستعمار والقضاء عليه.

---

[1] – دسوقي (ناهد إبراهيم) دراسات في تاريخ الجزائر. مرجع سابق. ص 230.

[2] – أنظر، بوعزيز (يحي) الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية. مرجع سابق. ص 55.

[3] – Abbas (F) La Nuit Coloniale, Op.Cit, p 141 - 142.

2 – تطبيق حق تقرير المصير لكل الشعوب الصغيرة والكبيرة.

3 – منح الجزائر دستورا خاصا، يضمن لها الحرية والمساواة لكل السكان دون تمييز ديني أو عرقي، إلغاء الإقطاع الفلاحي وتحقيق إصلاح زراعي واسع يتضمن الرفاهية والرخاء لكل الجماهير الفلاحية، الاعتراف باللغة العربية لغة رسمية على قدم المساواة مع الفرنسية، وحرية الصحافة والاجتماع، والتعليم المجاني الإجباري لكل الأطفال، حرية المعتقد وفصل الدين عن الدولة،مشاركة المسلمين في حكم بلادهم مشاركة عاجلة وفعلية، إطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين من جميع الأحزاب.[1]

وفي 14 مارس 1944، أنشأ فرحات عباس، **جمعية أحباب البيان والحرية**، وهذا لجمع شمل المناضلين الرافضين للإصلاحات الجزئية التي قررها الجنرال ديقول في ديسمبر 1943 والقاضية بمنح المواطنة الفرنسية لفئة من المسلمين.[2] إلا أن هذه الجمعية قد حلت بعد شهرين من إنشائها بعد اعتقال زعيمها، إثر أحداث 8 ماي 1945 حيث أصبحت تعمل في السرية، وبعد إطلاق سراحه في 16 مارس 1946 تولى فرحات عباس إنشاء **الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري**، وأصدر نداءه إلى الشعب الجزائري من المسلمين والفرنسيين في 01 ماي 1946 رافضا الاندماج والانفصال، طالبا تكوين شعب واحد مرتبط بأمة عظيمة متحررة الفكر.[3]

خامسا: حزب جبهة التحرير الوطني

إن عدم تورّع السلطات الفرنسية عن تجديد الحملات في سنوات 1948 – 1949، 1950 – 1951 لكبت الشعب الجزائري برمته، واضطهاده، وارتكابها لأبشع الجرائم والفضائع، خاصة اتجاه النساء، والأطفال، والشيوخ، لم يترك للجزائريين أي منفذ سوى

---

[1] – راجع النص الكامل للبيان، بوعزيز (يحي) الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية. مرجع سابق. ص 65 – 67.

[2] – تقضي هذه الإصلاحات بمنح المواطنة الفرنسية لحوالي 150 ألف مسلم دون النزول عن حالتهم الشخصية كمسلمين، فتح باب الوظائف العامة على مصراعيه أمام المسلمين، إلغاء القوانين الاستثنائية ...إلخ.

[3] – لمزيد من التفصيل حول نص البيان، والتعليق عليه، أنظر بوعزيز (يحي) الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية. مرجع سابق. ص 103 – 111 وما بعدها.

- بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري. مرجع سابق. ص 16.

حمل السلاح والدفاع عن الأنفس والأبناء، وحماية الشرف والعرض، وانتزاع الحقوق والحريات الطبيعية المغتصبة.[1]

ومن ثم، بدأ ضغط الجزائريين على رجال الأحزاب يصبّ في هذا الاتجاه، وظهر اتّجاه جديد نحو الاتحاد وجمع الصفوف، ومقابلة الاستعمار صفّا واحدا، والذي وجد قاعدته التنظيمية في المنظمة السرّية مجسّدة في بعض إطاراتها، وعلى رأسهم أحمد بن بله، محمد بوضياف، الحسين آيت أحمد، ومحمد بوصوف ... والذين اختاروا العمل العسكري الثوري، وأنشأوا **اللجنة الثورية للوحدة والعمل C.R.U.A** وبعد التقاء إطارات المنظمة السرية ، وعلى إثر الاجتماع المغلق في 25 جويلية 1954، دعمت الساحة السياسية الجزائرية بميلاد تنظيمين جديدين هما: **جبهة التحرير الوطني، وجيش التحرير الوطني،** الذين تمّ الإعلان عنهما في بيان أول نوفمبر 1954 تاريخ اندلاع حرب التحرير والكفاح المسلح، والذي بموجبه حقق الشعب الجزائري استقلاله، واسترداد سيادته وكرامته.[2]

المطلب الثاني

العمل السياسي خلال حرب التحرير

بعد أن استخلص الشعب الجزائري، وطلائعه الواعية وتيقّن بفشل كل الحلول السلمية مع السلطات الفرنسية، وعلى إثر ما شهده من حوادث أليمة من الاضطهاد والقتل الجماعي، وصل إلى نتيجة حتمية، وقناعة راسخة، مفادها أن الحل الوحيد لتحقيق الحرية والكرامة، واسترجاع السيادة والاستقلال، هو وسيلة الكفاح المسلح.[3]

وهكذا كان ظهور جبهة التحرير الوطني، وجيش التحرير الوطني، كقوة سياسية وحيدة لقيادة الشعب، وتفجيرها للثورة التحريرية المباركة في الفاتح من نوفمبر 1954 تتويجا لذلك، علما أن الثورة قد انطلقت في البداية مسلحة، ثم تطورت أساليبها بعد ذلك، وشفعت بالعمل السياسي.

---

[1] – حول طبيعة جرائم الاستعمار الفرنسي، انظر يحي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر. مرجع سابق. ص 297 – 299.

[2] – بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري. مرجع سابق. ص 19. أيضا الأشرف (مصطفى). الجزائر الأمة والمجتمع. مرجع سابق. ص 166 – 170.

[3] – حول اندلاع الثورة تحت راية جبهة التحرير الوطني، وبيان أول نوفمبر التاريخي. راجع. الجيلالي (عبد الرحمن) تاريخ الجزائر العام. ج4. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر 1982. ص 387 – 395.

لقد فاجأ اندلاع الثورة التحريرية السلطات الفرنسية، فسارعت إلى إلقاء القبض على الرجال الوطنيين في كل مكان، وأصدرت أمرها بحل حزب انتصار الحريات الديمقراطية، وألقت القبض على كثير من رجاله.[1] وعلى إثر ذلك التحق عدد كبير من المركزيين، والعلماء والحزب الديمقراطي للبيان الجزائري، بالجبهة التي قويت شوكتها، وأصبحت المعبر الرئيسي عن مطامح الشعب، حيث تمكنت من عقد مؤتمرها في الصومام بتاريخ 20 أوت 1956، والذي تمخض عنه ظهور تنظيم جديد ومهام واضحة.

وبفضل التنظيم الشامل والمحكم للجبهة داخليا وخارجيا، استطاعت أن تفرض وجودها على الإدارة الاستعمارية، وتذعنها للتفاوض معها، وتجبرها على الاعتراف باستقلال الجزائر واستعادة سيادتها الوطنية.[2]

الفــــرع الأول

مؤتمــر الصومــام 20 أوت 1956[3]

كان لعقد مؤتمر الصومام في منطقة صرّذح الاستعمار بخلّوها من المقاومة، وخروجه بتنظيم شامل وأهداف واضحة، أمرا مفاجئا وغريبا، ومربكا للسلطة الاستعمارية، والتي كانت تظن أن الحركة الثورية الجزائرية ليس لها قدرة التحمل، وطول النفس، لمواجهة قوّتها المدمّرة، حيث ضاعفت من عدوانها واعتداءاتها بطريقة جنونية على الشعب الجزائري، والذي ازداد تيقّنه – بالمقابل – من أنه لا خلاص من الاستعمار إلا بالوحدة والتضامن.

هذا، وقد تمخّض المؤتمر عن إنشاء المجلس الوطني للثورة الجزائرية C.N.R.A الذي يمثل الشعب ويعبّر عن إرادته وسيادته، يحدد سياسة الجبهة ويوجّهها، ويقرّر سياسة البلاد، وهو صاحب الحق في إصدار الأمر بوقف إطلاق النار أو مواصلة الحرب.

كما أنشأ أيضا لجنة التنسيق والتنفيذ التي أنيطت بها مهمّة تنسيق العمل، وتنفيذ قرارات المجلس، على أن يكون قادة الولايات مسؤولين أمامها، وهي بدورها مسؤولة أمام

---

(1) – لمزيد من التفصيل، راجع. يحي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر، مرجع سابق، ص 316 – 317 وما بعدها.

- الأشرف (مصطفى) الجزائر الأمة والمجتمع، مرجع سابق، ص 147 – 149.

(2) – بو الشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري، مرجع سابق، ص 19 – 20.

(3) – حول ظروف انعقاد مؤتمر الصومام ومقرراته، انظر، بوعزيز (يحي) ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين ط1، دار البعث. قسنطينة. الجزائر. 1980. ص 318 – 319 وما بعدها.

المجلس الوطني. وبعد تحديده لأجهزة الثورة المختلفة تمسّك المؤتمر بالقيادة الجماعية، كمبدأ أساسي، وبالحقوق والحريات الأساسية للإنسان، وعدم انحياز الجبهة، والعمل بعد الاستقلال على تحقيق الوحدة المغاربية، كما قرّروا أولوية السلطة السياسية لتشرف على السلطة العسكرية مع الحرص على حفظ التوازن بين جميع فروع الثورة وكذلك أولوية الهيئة الداخلية على الهيئة الخارجية، على أن يكون رائدها في الحكم والعمل، الإخلاص والتجرد التام.[1]

الفـــــرع الثانـــــي

مرحلـــــة المفاوضـــــات

بعد أن تأكّدت السلطات الاستعمارية من تصميم الحركة الثورية بقيادة جبهة التحرير الوطني على مواصلة الكفاح المسلح، وأن هدفها النهائي هو استقلال الجزائر، لجأت إلى المناورة دون وقف المعارك، والتفنّن في وسائل التعذيب والاضطهاد. فبالإضافة إلى إقامة المحتشدات لجمع الشعب بغية عزله عن الثوار، وإنشاء خطوط مكهربة على طول الحدود منعا لتسرّب الأسلحة، وإحراق القرى التي يصعب مراقبتها، قامت باختطاف الطائرة المقلّة للبعثة الخارجية لجبهة التحرير الوطني، والمتوجّهة من المغرب الأقصى إلى تونس بتآمر مع الطيار الفرنسي، وأرغمتها على الهبوط في مطار الدار البيضاء بالجزائر العاصمة على الساعة التاسعة من مساء يوم 22 أكتوبر 1956، وتم إلقاء القبض على أعضاء وفد الجبهة المؤلف من خمسة أشخاص، وظنت السلطات الاستعمارية أنه بهذه الطريقة ستضع حدا للثورة وتقضي عليها، لكن بدون جدوى.[2]

وبمواصلة الثورة زحفها وتقدمها إلى الأمام، اضطرت فرنسا إلى التفاوض مع وضع شروط لذلك أهمها؛ وقف القتال، والتفاوض مع ممثلي الجزائريين في البرلمان الفرنسي دون جبهة التحرير الوطني، غير أن ذلك لم يمنعها من الاتصال مع ممثلي الجبهة سنتي 1956 – 1957.[3] وفي أكتوبر 1957 أعلنت لجنة التنفيذ والتنسيق في بيان لها عن المفاوضات بأن "هدف حزب جبهة التحرير الوطني هو؛ ولا يزال استقلال الجزائر ... وأنه لا يمكن أن تكون هناك مفاوضات دون الاعتراف مقدّما باستقلال الجزائر..." وفي 10

---

(1) – بوعزيز (يحي) ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، مرجع سابق. ص 328.

(2) – والزعماء الخمسة هم: أحمد بن بله، محمد بوضياف، حسين آيت أحمد، رابح بيطاط، محمد خيضر.لمزيد من التفصيل، أنظر، المرجع نفسه. ص 343 – 344 وما بعدها.

(3) – بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري. مرجع سابق. ص 22.

ديسمبر من نفس السنة طالبت هيئة الأمم المتحدة السلطات الفرنسية وجبهة التحرير الوطني إجراء مفاوضات للوصول إلى حل يرضي الطرفين، ويتّفق مع أغراض الأمم المتحدة.[1]

وفي شهر ديسمبر 1957 حضرت الجبهة مؤتمر التضامن الإفريقي الآسيوي، ثم في أفريل 1958 حضرت مؤتمر الدول الإفريقية المستقلة، ومؤتمر طنجة، وحقّقت الجبهة من هذين المؤتمرين التأييد والدعم اللازمين لمواجهة الاستعمار الفرنسي داخليا وخارجيا.

وفي ماي 1961 أبدت فرنسا استعدادها للتفاوض، لكن بوضع عقبات أخرى لم تفلح، الأمر الذي اضطرها أن تسلّم يوم 2 أكتوبر بضرورة التفاوض السياسي مع جبهة التحرير الوطني على قاعدة الاستقلال التام الكامل. وانتظمت محادثات "**إيفيان**"[2] في الفترة ما بين 11 إلى 19 فيفري، ومن 07 إلى 18 مارس 1962، والتي انتهت بالتوقيع على الاتفاقيات من قبل كريم بلقاسم باسم الوفد الجزائري، و "لوي جوكس، Louis Joxe" وزير الدولة الفرنسي، تم على إثرها تحديد وقف إطلاق النار يوم الاثنين 19 مارس 1962 على الساعة منتصف النهار، وبذلك توقفت رسميا حرب التحرير الجزائرية وشرع في تنفيذ إتفاقيات إيفيان،[3] حيث نظم استفتاء في 01 جويلية 1962 الذي بموجبه اعترفت فرنسا باستقلال الجزائر وأُجّل الإعلان عنه إلى غاية 05 جويلية 1962 حتى يكون موافقا لدخول الفرنسيين إلى الجزائر في يوم 05 جويلية 1830.[4] وبذلك انتهى العهد الاستعماري البغيض الذي دام قرنا واثنين وثلاثين عاما، ودخلت الجزائر في عهد جديد للبناء والتشييد، وهو عهد الاستقلال الوطني.

الفصل الثاني
الحرية السياسية في الجزائر

---

[1] – حول قضية الجزائر في الأمم المتحدة. انظر، بوعزيز (يحي) ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين. مرجع سابق. ص 443 – 456.

[2] – لمزيد من التفصيل حول هذه المحادثات. أنظر، بن خدة (بن يوسف) اتفاقيات إيفيان، تعريب لحسن زغدار، محل العين جبائلي. مراجعة عبد الحكيم بن الشيخ الحسين، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1987.

[3] – حول مفاوضات إيفيان، وما دار فيها من نقاش وجدال، انظر التفصيل بوعزيز (يحي) ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، المرجع نفسه. ص 464 – 475.

[4] – بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري، المرجع نفسه، ص 25 – 26 والهامش.

في فترة الاستقلال الوطني

عرف التاريخ السياسي الجزائري خلال فترة الاستقلال الوطني تحولات سياسية واقتصادية، تميزت بعدة أنماط من أنظمة الحكم، وبصدور دساتير مختلفة في أديولوجياتها، حيث كان لهذه التحولات انعكاسات متباينة وجوهرية على وضعية الحقوق والحريات السياسية والعامة للأفراد، وعلى كيفية ممارستها وضماناتها.

فمنذ صدور دستور 1963، وطيلة نظام الحكم المؤقت الممتد من 1965 إلى غاية صدور دستور 1976، تميّزت طبيعة الحكم في الجزائر باعتناق الأديولوجيات الاشتراكية منهجا، وبظاهرة تركيز السلطة في شخص رئيس الدولة، وتكريسه لنظام الحزب الواحد، والمتمثل في جبهة التحرير الوطني باعتبارها المؤسسة الرسمية المتصدرة لبقية مؤسسات الدولة والمحتكرة للعمل السياسي.

وعلى إثر الأحداث الكبرى التي عرفتها الجزائر في أكتوبر 1988، والمطالبة بالتغييرات الشاملة، وما تمخّض عنها من وجوب الإسراع بالقيام بإصلاحات سياسية واقتصادية من قبل السلطة السياسية، حيث كلّلت في النهاية بصدور دستور جديد وافق عليه الشعب في استفتاء 23 فيفري 1989 الذي يعتبر – وبحق – تكريسا لبداية عهد جديد، ونقله نوعية في تغيير طبيعة النّظام السياسي في الجزائر منذ إعلان الاستقلال، حيث تقررت بموجبه – ولأول مرة – عملية التحول الديمقراطي بصفة رسمية، وذلك بنصّه - ضمن مواد أخرى تكرّس هذا الاتجاه – على حق إنشاء الجمعيات ذات الطبيعة السياسية "المادة 40" وبناء على ذلك، تم إلغاء مبدأ الحزب الواحد، وكافة مسؤولياته، لاسيما قيادته للدولة، والتوجه الاشتراكي والذي تمّ التخلّي عنه بصفة رسمية، هذا إلى جانب استحداث نصوص أخرى تدعّم عملية التحوّل الديمقراطي – سنفصلها فيما بعد – تتعلق بالحقوق والحريات السياسية والعامة، وكيفية ممارستها وضماناتها.

وتفصيلا لما سبق ذكره، قسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسية، يتناول الأول منها: وضعية الحقوق والحريات السياسية في ظل دستوري 1963 و 1976 - وذلك في إطار النّظام السياسي القائم على مبدأ الحزب الواحد – من حيث الطبيعة والممارسة. أما المبحث الثاني: فيخصص لدراسة الحقوق والحريات السياسية المكرسة في دستوري 1989 و 1996 من حيث النصوص التنظيمية والممارسة الفعلية، وانعكاسها على أجهزة

الحكم وذلك في ظل نظام التعددية الحزبية. أما المبحث الثالث: فيتضمن محاولة تقييم لتجربة التحول نحو التعددية السياسية في الجزائر، وأسس تقويمها.

المبحث الأول

الحقوق والحريات السياسية في ظل دستوري 1963 و 1976

من حيث الطبيعة والممارسة

إن أهم ما يميز طبيعة النّظام السياسي الجزائري في ظل دستوري 1963 و 1976 هو اعتماده على عدة مبادئ ومرتكزات من أهمها: قيامه على مبدأ الحزب الواحد، وتركيز السلطة في شخص رئيس الدولة، وكذا انتهاجه للمذهب الاشتراكي.

وللوقوف على طبيعة ومدى الحقوق والحريات السياسية للأفراد، وممارستها عمليا، في ظل النّظام السياسي القائم طبقا للدستورين المذكورين، قسم هذا المبحث إلى المطلبين التاليين، يتناول الأول منهما:مضمون الحقوق والحريات السياسية في ظل دستور 1963، والقيود الواردة على ممارستها، أما المطلب الثاني: فيتعرض لوضعية الحقوق والحريات السياسية في فترة الحكم المؤقت، ودستور 1976 ونطاق ممارستها.

المطلب الأول

مضمون الحقوق والحريات السياسية في ظل دستور 1963 والقيود الواردة على ممارستها

بعد انتهاء المراحل المختلفة التي مرت بها عملية إعداد دستور 1963،[1] والمصادقة عليه من طرف المجلس الوطني بتاريخ 28 أوت 1963، عرض على الشعب للاستفتاء في 08 سبتمبر 1963 حيث وافق عليه بالأغلبية، وتم إصداره في العاشر من الشهر نفسه.[2]

---

[1] – حول الخلاف الذي واكب عملية وضع الدستور ومراحل إعداده. أنظر. بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري، مرجع سابق، ص 47 – 49.

[2] – كانت نتيجة الاستفتاء على الدستور المذكور حسب الجدول الآتي:

- المسجلون: 6391818، المصوتون: 5283974
- الأصوات المعبرة: 5270597، الأصوات الملغاة: 13377
- الأصوات بنعم: 5166185، الأصوات بلا: 105047.

وإلى جانب نصّه على المقوّمات الأساسية للمجتمع الجزائري، واهتمامه بتنظيم السلطات العامة، وتقريره الكثير من الحقوق والحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حدّد هذا الدستور مبادئ وأهداف النّظام من الناحيتين الداخلية والدولية، في ظل الاختيار الاشتراكي، والحزب الواحد، رافضا بذلك التعددية الحزبية والنّظام الليبرالي.(1)

هذا، ولقد كرست المادة: 23 من الدستور مبدأ الواحدية الحزبية وذلك بنصها على أن: "جبهة التحرير الوطني، هي حزب الطليعة الواحد في الجزائر". وهي التي: "تحدد سياسة الأمة وتوحي بعمل الدولة وتراقب عمل المجلس الوطني والحكومة"، كما أنها تشخّص المطامح العميقة للجماهير، وتهذّبها وتنظّمها وهي رائدها في تحقيق مطامحها". و "تنجز أهداف الثورة الديمقراطية الشعبية، وتشيّد الاشتراكية في الجزائر".(2)

ولقد نص الدستور على طائفة من الحقوق والحريات السياسية تضمنتها عدة مواد منه من أهمها المواد الآتية:

- المادة 13: " لكل مواطن استكمل 19 عاما من عمره حق التصويت".

- المادة 19: "تضمن الجمهورية حرية الصحافة، وحرية وسائل الإعلام الأخرى وحرية تأسيس الجمعيات، وحرية التعبير، ومخاطبة الجمهور، وحرية الاجتماع".

راجع الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية بتاريخ: 1963/09/10. ص 887.

(1) – راجع، بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري، مرجع سابق. ص 50. هذا ولقد أكدت مقدمة الدستور على تبني الاختيار الاشتراكي، وعلى دور السلطة في "توجيه مناحي نشاطها إلى طريق تشييد البلاد، وفاء منها للميثاق الذي أقره المجلس القومي للثورة الجزائرية في طرابلس، وطبقا للمبادئ الاشتراكية، والممارسة الفعلية للسلطة من طرف الشعب الذي يشكل طليعته الفلاحون والجماهير الكادحة والمثقفون الثوريون ... كما تشرع في إنجاز الإصلاح الزراعي، وإنشاء اقتصاد وطني ينهض العمال بتسييره، وانتهاج سياسة اجتماعية لفائدة الجماهير كي يرتفع مستوى معيشة العمال ... وتنمية الثقافة القومية، وتحسين السكن، والحالة الصحية العامة".راجع دستور 1963 مع المقدمة. طبع بمطابع الإدارة العامة لمنشورات الحزب د.ت.ص 3،2 من المقدمة.

(2) – أنظر المواد 24، 25، 26 من دستور 1963 – هذا ولقد أكدت مقدمة الدستور "على قيام النّظام على مبدأ الحزب الواحد – حزب جبهة التحرير الوطني – باعتباره الجهاز المحرك الدافع الذي يستمد قوته من الشعب، والقادر على المحافظة على الاستقرار الذي هو ضرورة حيوية بالنسبة لمهام التشييد الاشتراكي". أنظر الفقرات الأخيرة من المقدمة، والتي خصصت لحزب جبهة التحرير الوطني.

- المادة 20: "الحق النقابي، وحق الإضراب، ومشاركة العمال في تدبير المؤسسات معترف بها جميعا، وتمارس هذه الحقوق في نطاق القانون".

غير أن التمتّع بهذه الحقوق والحريات المذكورة أعلاه، ونطاق ممارستها، محكوم بعدة قيود أشارت إليها المادة "22" من الدستور والمتمثلة أساسا في عدم جواز استعمال تلك الحقوق والحريات للمساس باستقلال الأمة، وسلامة الأراضي الوطنية، والوحدة الوطنية، ومؤسسات الجمهورية، ومطامح الشعب الاشتراكية، ومبدأ وحدانية حزب جبهة التحرير الوطني.[1]

ويتّضح مما تقدم، أن مختلف الحقوق والحريات السياسية المكرسة في دستور 1963، لها مفهوم خاص، فبالإضافة إلى مضمونها الضيّق، يتحدّد نطاق ممارستها بما أوردته المادة "22" وغيرها من أحكام. الأمر الذي يجعلها – من الناحية العملية – مفرغة من محتواها الحقيقي، كما أن ممارسة الشعب لسيادته الوطنية بواسطة ممثلين له في المجلس الوطني، طبقا لما تقضي به المادة "27"، تغدو مسألة شكلية، حيث أن هؤلاء الممثلين يتم ترشيحهم من قبل قيادة حزب جبهة التحرير الوطني، مما يجعلهم، - في حقيقة الأمر – خاضعين بصفة مطلقة لقيادة الحزب، والتي يرأسها الأمين العام، الذي هو، في نفس الوقت – رئيس الجمهورية. ومن ثم، تصبح ممارسة السيادة، بل والنّظام كله يدور في نطق الحلقة المقفلة للواحدية الحزبية، هذا إلى جانب السلطات الواسعة التي يتمتع بها رئيس الجمهورية بمقتضى المواد من 43 – 54 و 58، وخاصة المادة 59 والتي تعطي للرئيس اتخاذ تدابير استثنائية في حالات خاصة.[2] ولقد كان لهذا الوضع آثاره الدافعة إلى حدوث الانقلاب الذي حصل في 19 جوان 1965 وتعليق الدستور.[3] ومنذ ذلك التاريخ، دخلت الجزائر في المرحلة الانتقالية، والتنظيم المؤقت للسلطات العامة طبقا لأمر 10 جويلية 1965 وذلك إلى حين صدور دستور 19 نوفمبر 1976م.

---

[1] – أنظر، المادة 22 من الدستور.

[2] – المادة 59: "في حالة الخطر الوشيك الوقوع يمكن لرئيس الجمهورية اتخاذ تدابير استثنائية لحماية استقلال الأمة ومؤسسات الجمهورية، ويجتمع المجلس الوطني وجوبا".

[3] – راجع في هذا التحليل، هوريو (اندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية. ج2، مرجع سابق، ص 167 – 168، وأنظر أيضا:

- ليله (محمد كامل) النظم السياسية، الدول والحكومات، مرجع سابق، ص 1032 – 1042.
- بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري، مرجع سابق. ص 50 – 60.

المطلب الثاني

وضعية الحقوق والحريات السياسية في فترة الحكم المؤقت ودستور 1976، ونطاق ممارستها

نتناول هذا المطلب في فرعين رئيسسن؛ يتضمن الأول منهما كيفية تنظيم السلطة في فترة الحكم المؤقت وانعكاسه على الحقوق والحريات السياسية من حيث التضييق والتقييد، أما الفرع الثاني؛ فنخصصه لمضمون الحقوق والحريات السياسية في ظل دستور 1976 وكيفية ممارستها.

الفرع الأول

تنظيم السلطة في فترة الحكم المؤقت 1965 - 1976

وانعكاسه على الحقوق والحريات السياسية من حيث التضييق والتقييد

منذ حركة 19 جوان 1965، والتي كيفت من الناحية القانونية – لدى البعض – بأنها حركة انقلابية،[1] وإلى غاية صدور دستور 22 نوفمبر 1976 عاشت الجزائر في فترة الحكم المؤقت المنظم بمقتضى أمر 10 جويلية 1965 والذي سمي "بالدستور الصغير"، حيث أنشأ هذا الأخير، مجلسا للثورة، وحكومة، يرأسها شخص واحد، يحمل لقب رئيس مجلس الثورة ورئيس مجلس الوزراء، وبموجبه أيضا انتقلت السلطة السياديّة إلى مجلس الثورة، ومنه تدعّم، نفوذ كل من الرئاسة والمؤسسة العسكرية، بناء على ذلك.

وإذا كنا لا ننوي القيام بدراسة تفصيلية لفترة الحكم المؤقت وما تميّزت به من احتكار للسلطة وتركيزها في مجلس الثورة الذي يعتبر الهيئة السامية في البلاد، إلا أن ذلك لا يمنعنا من التطرق لبعض أجهزته واختصاصاتها بشيء من الإيجاز، وانعكاس ذلك سلبا على مختلف الحقوق والحريات السياسية تضييقا وتقييدا.

أولا: مجلس الثورة والحكومة

على عكس ما وعد به، تصريح19 جوان، فقد تمّ بأمر 10 جويلية 1965 إلغاء المجلس الوطني، وتعويضه بمجلس الثورة كهيئة تشريعية، وإنشاء حكومة كهيئة تنفيذية مع وضع الهيئتين تحت رئاسة شخص واحد، هو رئيس الدولة. ورغم هذا التّغيير فإن أهم مبادئ النّظام السابق والتي تضمنها الدستور الملغى والمتمثلة أساسا في اختيار المنهج

---

[1] – أنظر، بوالشعير (سعيد) المرجع نفسه، ص 66 - 68.

الاشتراكي، والحزب الواحد، والحكم بواسطته، قد بقيت معتمدة، مما دفع البعض إلى القول بأن انقلاب 19 جوان يحلل كإعادة للمشروعية الأصلية مقابل بتر للشرعية.[1]

هذا، ولقد أسندت إلى مجلس الثورة اختصاصات مؤسسات الدولة (المجلس الوطني ورئيس الجمهورية) والحزب (اللجنة المركزية، المكتب السياسي، والأمين العام) باعتباره مصدر السلطة القائمة، والمنشئ للمؤسسات، والمحدّد لاختصاصاتها. ومن ثم فقد تولى المجلس – مكان الأجهزة المركزية للحزب – مهمة تحديد خطوط السياسة العامة للبلاد، واختياراتها الأساسية، وكذا مراقبة الحكومة، والتي فوّضها ممارسة مهام أجهزة الدولة. ونظرا لأن الحكومة – كهيئة تنفيذية – تتشكل في جزء منها من أعضاء مجلس الثورة – ويرأسها رئيس هذا الأخير – فقد فوضها المجلس مهمة التشريع مع تقرير مسؤوليتها أمامه، ومن ثمّ فهي تمارس اختصاصاتها سواء بالتجائها إلى الأوامر إذا تعلّق الأمر بالتشريع، أو بالمراسيم إذا تعلّق الأمر بالتنظيم، كما أسندت لها مهمة المصادقة على المعاهدات الدولية عن طريق الأوامر.

ثانيا: رئيس مجلس الثورة ورئيس مجلس الوزراء

تمتع رئيس مجلس الثورة ورئيس مجلس الوزراء في ظل النّظام المؤقت، بسلطات واسعة، خاصة بعد محاولة الانقلاب الفاشلة سنة 1967، حيث تولى رئاسة المجلسين، واحتفظ بقيادة الجيش (وزير الدفاع، والقائد العام للقوات المسلحة، وقائد الأركان). ومن ثم فقد تميز نظام الحكم، بالصفة الشخصية للعقيد "هواري بومدين" الذي احتكر مختلف هذه السلطات بحيث فاقت بكثير سلطات سلفه الرئيس الأسبق "أحمد بن بله".[2]

ومنذ سنة 1967 لعب مجلس الثورة دورا هاما في دراسة مختلف القضايا، وفي مقدمتها، مسألة بناء الدولة من القاعدة، وذلك بقصد إشراك المواطنين في تسيير شؤونهم المحلية، وبالتالي كسب ثقتهم من جهة، وإقامة قاعدة تنظيم متينة هيكليا وسياسيا وشعبيا على أساس اللامركزية، وتتمتّع هيكليا باستقلالية عن الحزب والدولة، وذلك تهيئة لإقامة مؤسسات مركزية قوية ثابتة ومستقرة من جهة أخرى.

---

[1] – راجع أصحاب هذا الاتجاه ومناقشته في بو الشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري. مرجع سابق. ص 68 – 69.

[2] – راجع، بوالشعير (سعيد) النظام السياسي الجزائري، المرجع السابق ، ص 73.

هذا، وقد تجسّد هذا الاختيار عمليا بإعداد قانون للبلدية بتاريخ 18 جانفي 1967، ثم قانون الولاية في 23 ماي 1969. ورغم ما تتمتع به هذه الوحدات اللامركزية من اختصاصات وسلطات واسعة، إلا أن أسلوب الوصاية الشامل لمختلف تصرفاتها الهامة – سياسيا، إداريا، ماليا – قد قلص من استقلاليتها مما جعل الطابع البيروقراطي يطغى على نشاطاتها، ومعاملاتها مع المواطنين.[1] وأخيرا، اتجه مجلس الثورة إلى تنظيم السلطة على المستوى المركزي، حيث انطلق في بناء القمة بوضع النصوص القانونية الأساسية – الميثاق الوطني، والدستور – ثم إتمام البناء "الديمقراطي" بانتخاب مجلس وطني، ورئيس جمهورية.

الفرع الثاني

الحقوق والحريات السياسية في ظل دستور 1976 وكيفية ممارستها

نتعرض في هذا الفرع لأهم المبادئ الأساسية المتضمنة في دستور 1976 (أولا). ثم للحقوق والحريات السياسية المكرسة في الدستور المذكور، والقيود الواردة على ممارستها (ثانيا).

أولا: أهم المبادئ الأساسية المتضمّنة في دستور 22 نوفمبر 1976

يعتبر دستور 22 نوفمبر 1976، امتدادا وتأكيدا لكل المبادئ العامة التي اعتمدتها الثورة الجزائرية، وكرّستها في مواثيقها، لاسيما الميثاق الوطني لسنة 1976، ومن أهمها في هذا الخصوص، الواحدية الحزبية، والاختيار الاشتراكي.

هذا، ولقد تكرس مبدأ الواحدية الحزبية في عدة مواد من الدستور[2] من بينها المواد الآتية:

المادة 94: "يقوم النّظام التأسيسي الجزائري على مبدأ الحزب الواحد".

المادة 95: "جبهة التحرير الوطني، هي الطليعة المؤلفة من المواطنين الأكثر وعيا، الذين تحدوهم المثل العليا للوطنية والاشتراكية، والذين يتّحدون بكل حرية ضمنها، طبقا للشروط المنصوص عليها في القوانين الأساسية للحزب".

المادة 97: "جبهة التحرير الوطني، هي القوة الطلائعية لقيادة الشعب وتنظيمه من أجل تجسيم أهداف الثورة الاشتراكية ... " إلخ.

---

(1) – لمزيد من التفصيل، انظر، بوالشعير (سعيد)، المرجع نفسه ص 77 – 81.

(2) – أنظر، دستور 22 نوفمبر 1976 نشر وتوزيع قطاع الإعلام والثقافة والاتصال الجزائر، ديسمبر 1987.

أما بالنسبة للاختيار الاشتراكي - فإضافة إلى ما ذكر – فقد نصت المادة "10" من الدستور على أن: "الاشتراكية اختيار الشعب الذي لا رجعة فيه، كما عبر عن ذلك بكامل السيادة في الميثاق الوطني، وهي السبيل الوحيد الكفيل باستكمال الاستقلال الوطني.

مفهوم الاشتراكية، طبقا لما ورد في الميثاق الوطني نصا وروحا، هو تعميق لثورة الفاتح نوفمبر 1954 ونتيجة منطقية لها.

الثورة الجزائرية ثورة اشتراكية تستهدف إزالة استغلال الإنسان للإنسان، شعارها "من الشعب وإلى الشعب"[1]

ثانيا: الحقوق والحريات السياسية المكرسة في دستور 1976 وقيود ممارستها

إن المتصفّح لدستور 22 نوفمبر 1976 يجده قد أقرّ العديد من الحريات السياسية وحقوق الإنسان والمواطن، سواء كانت ذات طابع سياسي، أو اقتصادي أو اجتماعي، إلا أن ممارسة هذه الحقوق والحريات قد قيّدها المشرع الدستوري بعدة قيود أساسية من أهمها: ألا يؤدي استعمالها إلى المساس بأسس الثورة الاشتراكية، أو بالمصالح الرئيسية للمجموعة الوطنية، أو إلى التعارض معها ...ولاشك أن كثرة هذا القيود الواردة على ممارسة هذه الحقوق والحريات، وبهذه الصيغة الفضفاضة والعامة، قد أفرغ الكثير منها من مضمونها الحقيقي.[2]

---

[1] – هذا، ولقد أكد الميثاق الوطني لسنة 1976، لاسيما بعد إثرائه سنة 1986، على مبدأي: الواحدية الحزبية، والاختيار الاشتراكي حيث جاء فيه: "... إن النّظام التأسيسي في الجزائر يقوم على واحدية الحزب...والحزب هو القوة الطلائعية لقيادة الشعب وتنظيمه من أجل تجسيد أهداف الثورة، وهو دليلها، وأداتها في مجالات القيادة، والتنظيم والتوجيه، والتخطيط والتنشيط، والرقابة ...

تتجسد قيادة البلاد في وحدة القيادة السياسية للحزب والدولة. وفي هذا الإطار تتولى قيادة الحزب توجيه سياسة البلاد ومراقبتها.

وعلى هذا الأساس تسند مسؤولية مراكز الحل والعقد في الدولة إلى أعضاء في قيادة الحزب، بينما تسند مناصب المسؤولية الأخرى، في أجهزة الحزب والدولة إلى مناضلين، كما أن الترشيحات للهيئات المنتخبة يقدمها الحزب ويعرضها للاقتراع العام، ويتولى الحزب مسؤولية الإشراف على عملية الانتخابات انطلاقا من طبيعتها السياسية. (ص 147 – 149 من الميثاق الوطني).

هذا، ولقد خصص الميثاق الوطني فصلين من الباب الأول للاختيار الاشتراكي تضمن الأول: بناء المجتمع الاشتراكي. ص 66 – 80، أما الثاني: فخصص للمحاور الكبرى لبناء الاشتراكية. ص 81 – 110.

راجع الميثاق الوطني 1986 نشر وتوزيع قطاع الإعلام والثقافة والتكوين حزب جبهة التحرير الوطني. الأمانة الدائمة للجنة المركزية. الجزائر. جويلية 1987.

[2] – أنظر المادتين: 55، 73 من الدستور.

وبخصوص ما كرّسه دستور 1976 من حقوق وحريات سياسية، نقتصر على ذكر أهمها والواردة في نصوص المواد الآتية:

المادة 39: "تضمن الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن، كل المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات. يلغى كل تمييز قائم على أحكام مسبقة تتعلق بالجنس أو العرق أو الحرفة".

المادة 42: "يضمن الدستور كل الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمرأة الجزائرية".

المادة 53: "لا مساس بحرية المعتقد ولا بحرية الرأي".

المادة 54: "حرية الابتكار الفكري والفني والعلمي للمواطن مضمونة في إطار القانون، حقوق التأليف محمية بالقانون".

المادة 55: "حرية التعبير والاجتماع مضمونة، ولا يمكن التذرع بها لضرب أسس الثورة الاشتراكية، تمارس هذه الحرية مع مراعاة المادة 73 من الدستور".

المادة 56: "حرية إنشاء الجمعيات معترف بها، وتمارس في إطار القانون".

المادة 58: "يعد كل مواطن، تتوفر فيه الشروط القانونية، ناخبا وقابلا للانتخاب عليه".

وبالرغم مما تضمنّته هذه النصوص الدستورية من حقوق وحريات إلا أن حق التمتع بها وممارستها، محكوم – كما سبق القول – بعدة شروط وقيود، وخاصة ما أوردته المادة 73من الدستور التي تنص على أن: "يحدد القانون شروط إسقاط الحقوق والحريات الأساسية لكل من يستعملها قصد المساس بالدستور، أو بالمصالح الرئيسية للمجموعة الوطنية، أو بوحدة الشعب والتراب الوطني، أو بالأمن الداخلي والخارجي للدولة، أو بالثورة الاشتراكية".

وعموما، فإن كل من دستوري 1963 و1976 قد اتحدت نظرتهما في مجال طبيعة الحقوق والحريات السياسية سواء من ناحية الشروط والقيود الواردة على ممارستها، أو من حيث اتصافها بالنسبية والمحدودية لكونها تمارس في دائرة مقفلة في إطار نظام سياسي شمولي قائم على ركيزتي شخصية السلطة، والواحدية الحزبية الأمر الذي يفرغ هذه الحقوق والحريات من محتواها الإيجابي والحقيقي، ويضفي عليها طابع الشكلية والصورية.

هذا، ولقد استمر هذا الوضع – على حاله – بكل سلبياته وتداعيّاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أكثر من ربع قرن من التاريخ السياسي الجزائري، وذلك منذ الاستقلال سنة 1962 وإلى غاية صدور دستور 23 فيفري 1989، والذي كرس لأول مرة مبدأ التحول والبناء الديمقراطي، ومُقررا مبدأ التعددية الحزبية بصفة رسمية.

المبحث الثاني

الحقوق والحريات السياسية المكرسة في دستوري **1989** و **1996**

تنظيما وممارسة

على إثر أحداث أكتوبر 1988 دخلت الجزائر مرحلة جديدة في تاريخها السياسي تميّز بالقيام بإصلاحات دستورية وقانونية شاملة تجسّد عملية إعادة البناء والتحول الديمقراطي. وقد تمثل ذلك على وجه الخصوص في صدور دستورين للبلاد لسنتي 1989 و1996، وكذلك في عدة قوانين متعلقة بالأحزاب السياسية والنظم الانتخابية.

وبغية الإحاطة بمجمل هذه الإصلاحات والتحولات الديمقراطية، وانعكاسها على الحقوق والحريات السياسية تنظيما وممارسة، فقد قسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب رئيسية وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: أسباب صدور دستور 1989 وأهم مبادئه في عملية البناء والتحول الديمقراطي.

المطلب الثاني: التعددية الحزبية وتجسيد ممارسة الحريات السياسية في الواقع العملي.

المطلب الثالث: التطور الديمقراطي في الجزائر منذ صدور دستور 1996 تنظيما وممارسة.

المطلب الأول

أسباب صدور دستور 1989 وأهم مبادئه
في عملية البناء والتحول الديمقراطي

يكاد الاتفاق ينعقد على أن أحداث أكتوبر 1988 كانت السبب المحرّك والدافع إلى قيام السلطة بإصلاحات سياسية كلّلت في الأخير بوضع مشروع دستور جديد، وافق عليه الشعب في 23 فيفري 1989 بأغلبية مطلقة،بحيث شكل هذا الأخير، بداية عهد جديد في مسار التاريخ السياسي الجزائري، وذلك بإقراره التعددية السياسية، وتخلّيه عن الحزب

الواحد، والاختيار الاشتراكي، وكذا تحديده لدور المؤسسة العسكرية ... وغيرها من الإصلاحات السياسية.

وإذا كانت أحداث أكتوبر قد جاءت – بدون شك – كرد فعل عن المظالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتي عانى منها الشعب لمدة طويلة من الزمن، فإن هذه المظالم تعتبر في الواقع الأسباب الحقيقية لقيام السلطة بهذه الإصلاحات، وعلى رأسها ما تضمنه دستور 1989 من مبادئ أساسية تجسد عملية إعادة البناء والتحول الديمقراطي.

وتفصيلا لهذا الإجمال، نتناول هذا المطلب في فرعين رئيسيين؛ يتضمن الأول الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لصدور دستور 1989، أما الفرع الثاني فنخصصه لأهم مبادئ دستور 1989 المكّرسة لعملية البناء والتحول الديمقراطي.

الفرع الأول

الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية لصدور دستور 1989 [1]

سبق القول، أن دستور 23 فيفري 1989 لم يكن وليد ظروف عادية، وإنما كان نتيجة لأوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية مزرية عانى منها الشعب الجزائري لفترة طويلة، حيث كانت سببا في اندلاع أحداث أكتوبر التاريخية وما نتج عنها من إصلاحات سياسية ودستورية عميقة.

وزيادة في التوضيح، نتعرض لهذه الأسباب بشيء من الإيجاز وذلك على النحو التالي:

أولا: الأسباب السياسية

من ضمن الأسباب التي فجّرت أحداث أكتوبر، وساهمت في تكريس مسار الإصلاحات الشاملة التي تضمنها دستور 1989 هي – بدون شك –الأوضاع السياسية المتدهورة التي عرفتها الساحة الجزائرية، وتداعيّاتها السلبية على مختلف المجالات، نتيجة لانتهاج نظام سياسي شمولي، أحاديّ النظرة، حكم البلاد منذ بدء الاستقلال، ورفضه بصفة مطلقة باقي الاتجاهات والحساسيات الأخرى، والتي كان لها حضور مكثف وفعال، قبل، وإبان ثورة التحرير المظفرة[2] إن نمط النّظام الشمولي، وفرض اختياراته على

---

[1] – أنظر بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري، مرجع سابق. ص 177 – 180 وما بعدها.

[2] – راجع، صدوق (عمر) آراء سياسية وقانونية في بعض قضايا الأزمة، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائرية. 1995 ص 68 – 69.

الشعب، وممارساته التسلطية وخنقه مختلف الحريات العامة، وخاصة السياسية منها لأكثر من ربع قرن، وتطبيقه سياسة ومبادئ الحزب الواحد، خاصة انتهاج الاتجاه الاشتراكي – كاختيار لا رجعة فيه -[1] جعل التمتع بالحقوق والحريات السياسية وممارستها مرهون بمدى إلتزام المواطن الجزائري باحترام تلك المبادئ، وأن كل سلوك مخالف أو معارض لتوجهات الحزب، يعدّ مخالفا للقانون ومعارضا للنظام الجزائري.

إن احتكار حزب جبهة التحرير الوطني للسلطة، وسيطرته على كل مؤسسات الدولة سواء في القمة (رئاسة الجمهورية، الحكومة، المجلس الشعبي الوطني) أو في القاعدة (البلدية، الولاية) وعلى المنظمات الجماهيرية (نقابة، اتحادات ...). وصيرورة ممارسة الحريات السياسية داخل هذه الدائرة المقفلة للحزب،[2] قد ولدّ أزمة حادّة تمثلت في غياب الديمقراطية داخل أجهزة الحزب الحاكم، وظهور نزاعات ورؤى متباينة بين مختلف تياراته وشخصياته، حتى ذهب بعض المحللين إلى اتهام جهات داخل الحزب بالتحريض على انتفاضة أكتوبر، والتي كانت سببا في الإسراع بالقيام بالإصلاحات، وصدور دستور 1989.[3]

- سلطاني (أبو جرة) الجزائر الجديدة. "الزحف نحو الديمقراطية" جـــ 1 زاعياش للطباعة والنشر الجزائر. د.ت. ص 10 – 12.

[1] – المادة 195 من دستور 1976.

[2] – أنظر المواد 98، 99، 102 من دستور 1976.

[3] – فقد ذهب الجنرال خالد نزار (وزير الدفاع) إلى أن: "أحداث 05 أكتوبر 1988 عملية مفبركة من تدبير الجناح المحافظ في الحزب قصد التأثير على مجريات الأحداث التي كانت تهيئ الأجواء للشروع في إصلاحات سياسية واقتصادية شاملة، حيث قال: "عكس ما روج من أفكار فإن 05 أكتوبر لم يكن حدثا عفويا، ولا بحثا عن الحرية والديمقراطية، فرغم غياب تحقيق رسمي – وهو المطلب الذي لم يتجسد – يمكننا التأكيد أن أصل المشكل لم يكن سوى اضطرابات مفتعلة استعدادا لمؤتمر جبهة التحرير الوطني بهدف خدمة وتغليب كفة تيار معين، ثم فلتت المظاهرة من أيدي مدبّريها وركبتها أطراف وجماعات أخرى من مختلف الاتجاهات والانتماءات".

- أما الجنرال بن يلس فقد أرجعها إلى مناورات الجناح اليساري في الجزائر الذي أراد استفزاز النّظام ليجابه الإسلاميين، وبالتالي زعزعة الاستقرار، وربما الوصول بطرق ملتوية، وبشكل غير مباشر إلى سدة الحكم.

- أما الجنرال رحال، فيرى أن أحداث أكتوبر "تعبيرا عن مأزق الحكم آنذاك ... ودلالة على خصوبة حركة شعبية شرعية نابعة من المجتمع كجواب رفض لبنية وسلوكات النّظام الحاكم ..."

ثانيا: الأسباب الاقتصادية والاجتماعية

وهذه يمكن إجمالها في تدهور الوضع الاقتصادي نتيجة ضعف المردودية، وقلة الإنتاج، إلى جانب انخفاض سعر البترول، وتدني القدرة الشرائية للمواطن، وارتفاع سعر المواد المختلفة بطريقة فوضوية، وعدم قدرة الأجهزة الاقتصادية على تلبية الاحتياجات الأساسية لكثير من المواد للمواطن، وعجزها إلى ما يقارب 110 مليار دينار ... إلخ[1]

ومع ثقل كاهل الدولة بالمديونية، وارتفاع النمو الديمغرافي السريع، واتساع دائرة البطالة، وظهور جيش من البطالين، واستفحال الأزمة الاجتماعية وانتشار مظاهر الانحراف العام في جميع القطاعات الحيوية والمواقع الاستراتيجية، وسيطرة عقلية الجهوية والمحسوبية، وتفشي ظاهرة الرشوة، وغياب العدالة الاجتماعية، في توفير السكن، ومناصب الشغل للمواطنين ... هذا إلى جانب ظهور طبقة برجوازية طفيلية أثرت على حساب المصلحة العامة، بفضل الامتيازات الممنوحة لها من طرف السلطة ...إلخ.

كل هذه العوامل مجتمعة قد عمّقت الهوة بين السلطة والجماهير، وأدّت - بالضرورة – إلى أن تكون ردة الفعل عنيفة من قبلها، رافضة بذلك سياسة الأمر الواقع، ومطالبة بإجراء إصلاحات جذرية وشاملة للمجالين الاقتصادي والسياسي، حتى تنعم بالعيش الكريم، وتتمتّع بحرية الرأي والتعبير ... وحيث لا يمكن تحقّق ذلك إلا في ظل نظام سياسي ديمقراطي، قائم على مبدأ التعددية الحزبية، وتقبّل الرأي الآخر واحترامه ... وهي المبادئ التي اعتمدها الاتجاه الإصلاحي في السلطة، وتم تجسيدها بصفة رسمية بصدور دستور 1989/02/23.

لمزيد من التفصيل حول هذه الآراء والتعليق عليها. أنظر، سلطاني (أبو جرة) الجزائر الجديدة. الزحف نحو الديمقراطية، مرجع سابق. ص 234 – 237.

[1] – انظر في هذا المعنى، بوالشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري، مرجع سابق. ص 179 – 182.

هذا، ولا يمكن أن تؤخذ الإصلاحات السياسية والدستورية في الجزائر بمعزل عن المؤثرات الخارجية وما شهده العالم المعاصر من تغيرات سياسية واقتصادية أهمها: انهيار الاتحاد السوفياتي، "نتيجة سياسة إعادة البناء" "بروسترويكا" المعتمدة من طرف "غورباتشوف" منذ 1985، وتحول أغلب الدول الشمولية إلى تبني الديمقراطية الليبرالية على النمط الغربي. كذلك استخدام الدول الغربية لسلاح المساعدات، وربط المعونة الاقتصادية بعملية التحول ... إلخ، ولاشك أن الجزائر التي تأثرت وواكبت هذه المتغيرات، قد كانت سباقة للقيام بالإصلاح الدستوري لعدة دول من العالم الثالث، والذي كرسه دستور 1989.

الفـــــرع الثانـــــي

أهم مبادئ دستور 1989 لتكريس عملية البناء والتحول الديمقراطي

نشير بداية إلى أنه قبل صدور دستور 1989، قد طرأت بعض التعديلات على دستور 1976، وكان ذلك في 07 جويلية 1979، و12 جانفي 1980، بهدف التقليل من سلطات رئيس الجمهورية، ووجوب تعيين نائب له، ورئيسا للوزراء، فضلا عن إعطاء البرلمان حق عزل الرئيس في حالة عجزه عن إدارة شؤون البلاد بسبب المرض ... [1]

ورغم أهمية هذه التعديلات المذكورة، إلا أنها تعدُّ محدودة للغاية مقارنة بتلك التي أعقبت أحداث أكتوبر 1988 ابتداء من التعديلات الجزئية الخاصة بالتنظيم الجديد للسلطة التنفيذية والتي وافق عليها الشعب في استفتاء 03 نوفمبر 1988،[2] وانتهاء بوضع الدستور الجديد المستفتى عليه في 23 فيفري 1989 والذي يمثل بحق تخلّيا صريحا عن المبادئ الأساسية لدستور 1976، ويكرّس بصورة واضحة عملية إعادة البناء والتحول الديمقراطي في التاريخ السياسي الجزائري، وهو كما يرى البعض: "يعبر عن نظام حكم جديد في جمهورية ثانية، قاعدته سيادة الشعب، والحرية، والتعددية الحزبية، والفصل بين السلطات، تمييزا لها عن الجمهورية الأولى التي اعتمدت النّظام الاشتراكي، القائم على الحزب الواحد، محتكر السلطة، وقائد الشعب وموجهه دون مراقب أو منازع.[3]

---

[1] – أنظر المواد: 111، 112، 113، 115، 116، 117، 118 معدلة من دستور 1976

[2] – محور تعديلات 03 نوفمبر 1988 هو:

1 – جعل الحكومة مسؤولة أمام البرلمان وليس أمام الحزب الحاكم، وهذا يعني أن الحكومة أصبحت تستمد سلطتها من الهيئة التشريعية وليس من الحزب، مما يقود إلى الفصل بين الحزب والدولة.

2 – إلغاء القاعدة التي تقضي بأن رئيس الجمهورية يجسد وحده القيادة السياسية للحزب والدولة، وكذلك القاعدة التي تخول الرئيس "أن يترأس الاجتماعات المشتركة لأجهزة الحزب والدولة".

3 - تحديد واقتسام للسلطة بين الرئيس والحكومة والبرلمان؛ حيث احتفظ رئيس الجمهورية بالشؤون الخارجية والدفاع ... إلخ وأسندت لرئيس الحكومة المهام الاقتصادية والاجتماعية، وجعله مسؤولا أمام البرلمان على تطبيق برنامجه، مع احتفاظ الرئيس بسلطته في تعيين رئيس الحكومة وإنهاء مهامه، ودعوة المجلس للانعقاد وحله ... إلخ. =

=

- أنظر، تعديلات 03 نوفمبر 1988 الجريدة لرسمية عدد 45 بتاريخ 05 نوفمبر 1988، بوكرا (إدريس) تطورات المؤسسات الدستورية في الجزائر منذ الاستقلال من خلال الوثائق، والنصوص الرسمية. القسم الأول. ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر. 1994، ص 131 – 135.

[3] – راجع، بو الشعير (سعيد) النّظام السياسي الجزائري، مرجع سابق. ص 191 - 192.

هذا، وإن أهم المبادئ الأساسية المكرسة في دستور 1989 التي تجسد عملية التحول نحو التعددية والبناء الديمقراطي يمكن إيجازها في الآتي:

أولا: الحق في إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي

وهذا نص جديد استحدث لأول مرة في التاريخ الدستوري الجزائري، فإلى جانب المادة "39" التي تنص على أن: "حريات التعبير والجمعيات والاجتماع مضمونة للمواطن" كرست المادة "40" من الدستور المذكور مبدأ التعددية الحزبية وذلك بنصها على أن: "حق إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي معترف به ولا يمكن التذرع بهذا الحق لضرب الحريات الأساسية، والوحدة والوطنية، والسلامة الترابية، واستقلال البلاد، وسيادة الشعب". وصراحة هذه المادة، تعني التخلي على النّظام السياسي الذي كان قائما على مبدأ الحزب الواحد منذ الاستقلال، وعلى كل ما يتفرع عنه من مسؤوليات ضخمة لجبهة التحرير، والمتمثلة أساسا في قيادة الدولة والمجتمع وتوجيه الثورة الاشتراكية.[1]

ثانيا: استحداث عدة نصوص إيجابية تتعلق بحقوق الإنسان والحريات العامة

وهذا ما تضمنه الفصل الرابع من الباب الأول من دستور 1989، ومن أهم تلك النصوص ما يأتي:

أ – الدفاع الفردي أو عن طريق الجمعية عن الحقوق الأساسية للإنسان، وعن الحريات الفردية والجماعية مضمون.

ب – يعاقب القانون على المخالفات المرتكبة ضد الحقوق والحريات، وعلى كل ما يمس سلامة الإنسان البدنية والمعنوية.

جـــ - تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة المسكن، فلا تفتيش إلا بمقتضى القانون، وفي إطار احترامه، ولا تفتيش إلا بأمر مكتوب صادر عن السلطة القضائية المختصة.[2]

د – وبالإضافة إلى ما ذكر، تضمن دستور 1989 "ضمان حرمة حرية المعتقد، وحرية الرأي" ...وكذلك "حماية حرية الابتكار الفكري والعلمي للمواطن، وحقوق المؤلف. بحيث لا يجوز حجز أي مطبوع، أو تسجيل، أو وسيلة من وسائل التبليغ والإعلام، إلا بمقتضى

---

[1] – أنظر، المواد: 94، 95، 97، 98 من دستور 1976.

[2] – أنظر المواد: 32، 34، 38. من دستور 1989.

أمر قضائي. كما "لا يجوز انتهاك حرمة حياة المواطن الخاصة وحرية شرفه التي يحميها القانون، وكذا، سرية المراسلات والاتصالات الخاصة بكل أشكالها مضمونة".[1]

هـــ - هذا، إلى جانب مختلف الحقوق والحريات التي نصت عليه المواد من 41 إلى 48 وما بعدها من الدستور المذكور.

ولاشك أن ما تضمّنه دستور 1989من حقوق وحريات سياسية، مع ضبط آليات ممارستها، وتوفير ضماناتها تشكل المضمون الحقيقي للتعددية السياسية وتكرس بصورة فعلية، عملية البناء والتحول الديمقراطي.

ثالثا: ضمان وتأكيد استقلال السلطة القضائية

وهذا، حتى تقوم بدورها في حماية الحقوق والحريات، وتأمين حماية القاضي نفسه من كل الضغوطات، والتجاوزات، والتدخلات التي من شأنها أن تضر بأداء مهمته، أو تمس نزاهة حكمه، ومن ثم يتأكد استقلال القاضي، ولا يكون خضوعه إلا للقانون وحده.[2]

وفي هذا الشأن، استحدثت عدة نصوص، منها على وجه الخصوص المادة "129" التي تنص على أن: "السلطة القضائية مستقلة" وكذلك المادة "153" التي تنص على تأسيس "مجلس دستوري" يكلف بالسهر على احترام الدستور، وعلى صحة عمليات الاستفتاء، وانتخاب رئيس الجمهورية، والانتخابات التشريعية، وإعلان نتائج هذه العمليات ... [3]

رابعا: إلغاء دور المؤسسة العسكرية في المجال السياسي

وذلك بإنهاء دور الجيش السياسي وتكليفه بمهمة الدفاع عن وحدة وسلامة أراضي البلاد، وفي المحافظة على الاستقلال الوطني وعن السيادة الوطنية "المادة 24 من دستور 1989" وهذا بعد ما ألغي دوره الذي كان مضطلعا به في ظل دستور 1976 باعتباره " ... أداة الثورة في تنمية البلاد، وتشييد الاشتراكية".[4]

وهكذا، أضحى الجيش الوطني الشعبي، أحد مؤسسات الدولة، ذات وظيفة محددة بحماية الاستقلال الوطني، والدفاع عن السيادة الوطنية.

---

[1] – أنظر المواد: 35، 36، 37. من دستور 1989.

[2] – أنظر المواد: 129، 130، 138 من دستور 1989.

[3] – حول تكوين المجلس الدستوري ومهامه، أنظر المواد من 154 إلى 159 ومن 85 إلى 86 من دستور 1989.

[4] – المادة 82 من دستور 1976.

خامسا: استبعاد النصوص الأديولوجية المتضمّنة في دستور 1976

وإلى جانب ما استحدثه دستور 1989 من نصوص تكرّس عملية التحول نحو التعددية السياسية، استبعد بالمقابل النصوص الأديولوجية التي تضمنها دستور 1976، حيث ألغيت المادة السادسة منه والتي تنص على أن: "الميثاق الوطني هو المصدر الأساسي لسيادة الأمة، وقوانين الدولة، وأنه المصدر الأديولوجي والسياسي المعتمد لمؤسسات الحزب والدولة على جميع المستويات، والمرجع الأساسي أيضا لأي تأويل لأحكام الدستور". كما لم يتضمن دستور 1989 أي ذكر لكلمة "الميثاق الوطني" أو أي إشارة إلى الاشتراكية كمنهج اقتصادي، وهذا يعني أنه دستور "قانون" وليس دستور "برنامج". إن كان يميل إلى إقرار وتكريس الفكر الليبرالي.[1]

وعموما، فإن دستور، 1989 بما تضمنه من قيم ومبادئ ديمقراطية بتقويضه حاجز الأحادية السياسية، وتكريسه لمختلف الحقوق والحريات الفردية والجماعية، واعتبارها تراثا مشتركا بين الجميع، يعتبر – بدون شك – نقلة نوعية في التاريخ السياسي الجزائري، أسست ركائز الإنطلاقة الصحيحة، لوضع قوانين أخرى تدعم مبدأ البناء الديمقراطي لتفصّل ما أوجزه الدستور، وتنظم عملية التحول إلى التعددية السياسية، ذلك هو موضوع المطلب الموالي من هذه الدراسة.

المطلـــــب الثانـــــي

التعددية الحزبية، وتجسيد ممارسة الحريات السياسية في الواقع العملي

يقسم هذا المطلب إلى فرعين، يتناول الأول منهما، التنظيم القانوني للجمعيات ذات الطابع السياسي، وأسس تصنيفها، أما الفرع الثاني: فيخصص لمظاهر التحول الديمقراطي وتجسيده من الناحية العملية.

الفــــــرع الأول

التنظيم القانوني للجمعيات ذات الطابع السياسي وأسس تصنيفها

نتعرض في هذا الفرع للنصوص القانونية المنظمة للجمعيات ذات الطابع السياسي (أولا) ثم نتناول تصنيفها في ظل دستور 1989 وفقا لاتجاهاتها المختلفة (ثانيا).

أولا: النصوص القانونية المنظمة للجمعيات ذات الطابع السياسي

---

[1] – أنظر في هذا الرأي فوزي (أوصديق) الوافي في شرح القانون الدستوري. ط1، ج3 السلطات الثلاث. مرجع سابق. ص 316.

وفقا للمادة "40" من دستور 1989، التي اعترفت صراحة بالتعددية السياسية بقولها: "حق إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي معترف به ..." وبغية تفصيل وتنظيم ما أوجزه وأجمله الدستور في المادة المذكورة صدر القانون رقم 11/89 المؤرخ في 05 جويلية 1989 الخاص بالجمعيات السياسية مبيّنا خصائصها وأهدافها، ومتضمنا المبادئ والضوابط التي تحكم سيرها، إضافة إلى أحكام التأسيس والأحكام المالية والجزائية.[1]

ورغبة في الإيجاز، ونظرا لكوننا سنتناول دراسة الأحزاب السياسية في ظل دستور 1996 ووفقا للقانون العضوي الأخير المتعلق بها فإننا سنقتصر على ذكر أهم بنود قانون 11/89 وذلك ليتسنى لنا إبراز أوجه الخلاف بين أحكام القانونين فيما بعد.

ويمكن إجمال أهم بنود القانون العضوي رقم 11/89 في الأحكام الآتية.

1 – يجب على كل جمعية ذات طابع سياسي بكونها تستهدف "جمع مواطنين جزائريين حول برنامج سياسي معين، ابتغاء هدف لا يدر ربحا سريعا للمشاركة في الحياة السياسية بوسائل ديمقراطية وسلمية ..." أن تلتزم بالأهداف التالية:

- المحافظة على الاستقلال الوطني والسلامة الترابية والوحدة الوطنية ودعمها.
- دعم سياسة الشعب، واحترام اختياراته الحرة.
- حماية النّظام الجمهوري، والحريات الأساسية للمواطن.
- تدعيم وحماية الازدهار الاجتماعي والثقافي للأمة في إطار القيم الوطنية العربية الإسلامية .
- احترام التنظيم الديمقراطي.
- حماية الاقتصاد الوطني من كل أشكال التلاعب والاختلاس والاستحواذ أو المصادر غير المشروعة.[2]

---

[1] – أنظر، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية عدد 27 بتاريخ 05 جويلية 1989.

[2] – راجع المادتين 2، 3 من القانون رقم 11/89 المذكور. هذا ووفقا للمادة "14" "يمكن لكل خمسة عشر شخصا إنشاء جمعية سياسية" على أن تتوفر في كل مؤسس أو مسير الشروط التالية: أ – الجنسية الجزائرية أصلية أو مكتسبة منذ 10 سنوات على الأقل. وألا يقل عمره عن 25 سنة، ب – التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، ولم يسبق أن حكم عليه بجناية أو جنحة مخلة بالشرف، جـ - أن لا يكون قد سبق له سلوك مضاد للثورة التحريرية، وان يكون مقيما بالتراب الوطني.

2 – وإلى جانب سعي كل جمعية سياسية مهما كان التوجه السياسي والأديولوجي لها إلى تحقيق الأهداف المشتركة، فإنه: "لا يجوز لها – بالمقابل – أن يبنى تأسيسها أو عملها على قاعدة أو أهداف تتضمن ما يلي:

- الممارسات الطائفية والجهوية والإقطاعية والمحسوبية، أو إقامة علاقة الاستغلال والتبعية.

- السلوك المخالف للخلق الإسلامي، وقيم ثورة أول نوفمبر 1954.

- ألا يكون هدف الجمعية على أساس ديني فقط، أو على أساس لغوي أو جهوي أو على أساس الانتماء إلى جنس أو عرق واحد، أو إلى أي وضع مهني معين.

وواضح أن المقاصد والأهداف التي يتوخاها المشرع من سرد كل هذه القيود، هو الحفاظ على الوحدة الوطنية، بمنعه قيام تكتلات دينية أو عرقية، تكون أداة لفصم الوحدة الوطنية المتماسكة، وكذلك إلزام الأحزاب السياسية بالتقيد أثناء سعيها لتحقيق الأهداف المسطّرة في برامجها، بالضوابط والحدود القانونية المعمول بها، ليكون ذلك ضمانا حقيقيا لحفظ وحماية المصالح العليا للدولة، والمجتمع من أي تجاوزات أو انحرافات يمكن صدورها عن الأحزاب السياسية.[1]

3 – ورغبة من المشرع في المحافظة على استقلالية الجمعيات السياسية، سواء في مواقفها أو قراراتها بحيث تكون ذات طابع وطني بحت، غير مقرونة بأي تأثيرات خارجية سواء كانت معنوية أو مادية، أوجبت المادة الرابعة "4" من القانون العضوي على كل جمعية ذات طابع سياسي، ضرورة استعمال اللغة العربية في ممارستها الرسمية.

كما منعت المادة السادسة والعشرون "26" أي جمعية سياسية – بأي حال من الأحوال – " ... أن تتلقى مباشرة أو بصفة غير مباشرة، دعما ماليا أو ماديا من أي جهة أجنبية بأي صفة، وبأي شكل كان". ولقد تناولت مواد أخرى من القانون العضوي ضرورة تقيد الجمعيات السياسية بالقوانين السارية، والامتناع عن المساس بالأمن والنّظام العام، وحقوق الغير وحرياتهم، وإلا كان لوزير الداخلية الحق في استصدار أمر قضائي بوقف

هذا، ويجوز لكل مواطن بلغ سن الرشد الانتخابي الانخراط في أية جمعية سياسية. وذلك باستثناء الأشخاص الآتية: أعضاء المجلس الدستوري – القضاة – أعضاء الجيش الوطني الشعبي – موظفو مصالح الأمن. أنظر المواد: 14، 19، 9 من القانون العضوي

[1] – أنظر، المادتين: 5، 6 من القانون الوضعي.

كل أنشطة الجمعية المعنية وإغلاق مقارها، وطلب الحل القضائي لها من الغرفة الإدارية لمجلس الجزائر أو المحكمة العليا.[1]

هذا، ولقد تعرض القانون العضوي بالصورة التي صدر بها إلى انتقادات كثيرة من جانب المعارضة باتجاهاتها المختلفة من إسلامية، ولائكية، ويسارية ... وغيرها، وذلك بسبب الغموض الذي اكتنف بعض مواده، نتيجة الإفراط في عمومية بعض فقراتها، والتي يصعب تحديد طبيعتها، أو فهم معناها بدقة، وعلى وجهها الصحيح، مما دفع البعض إلى القول بعدم دستورية بعض الأحزاب السياسية، رغم حصولها على الاعتماد القانوني.

فبالرجوع – مثلا – إلى نص المادة الخامسة "5" من القانون المذكور، والتي تمنع تأسيس أي حزب: "على أساس ديني فقط" فهل يعني ذلك تأسيسه على مبادئ وقيم غير دينية؟ وإذا كان هذا الحزب يتّخذ من الإسلام أحد روافده ونضالاته، استنادا إلى نص المادة الثانية "2" من الدستور والتي تنص على أن "الإسلام دين الدولة"، فهل يمكن التوفيق بين المادتين المذكورتين! وهل يمكن اعتبار الأحزاب التي يتضمّن برنامجها أساس لغوي، كمطلب فرعي، مما لا ينزع عنها صفتها الوطنية، أحزابا غير دستورية؟ ثم ما هي المعايير التي على أساسها يتمّ تحديد طبيعة قيم أول نوفمبر 1954 ومرجعيتها؟ هذا، إلى غير ذلك، مما تضمّنه القانون العضوي من إشكالات قانونية.

واعتمادا على القانون المذكور، بدأ سيل الأحزاب السياسية ينهمر بغزارة، وبمختلف التيارات والاتجاهات، فبالإضافة إلى التيار التقليدي – الوطني – هناك التيار الإسلامي، والليبرالي، واليساري، وكذا التيار اللائكي ... إلخ حتى تجاوز عدد هذه الأحزاب الستين حزبا. وقد اعتبر هذا الارتفاع في العدد غير المسبوق، ظاهرة طبيعية في المرحلة الأولى للتجربة، ذلك أن الكبت السياسي لسنين طويلة، ولدّ هذا الانفجار السياسي والذي عرفته مختلف الأنظمة التي عاشت نفس الظروف السياسية للجزائر. غير أن هذه الكثافة السياسية المعارضة، ما تلبث أن تتقلص فيما بعد، وذلك لعدة عوامل، منها التحالفات التي ستظهر بين الأحزاب أثناء وبعد الاستحقاقات الانتخابية، سواء كان ذلك عن اختيار، نظرا للتقارب بين مبادئها وبرامجها، أو عن اضطرار، كما في حالة الأحزاب التي لا تتمتّع بقاعدة شعبية واسعة، "كالأحزاب المجهرية".

---

[1] – أنظر، المادتين 33، 34 من القانون العضوي رقم 11/89.

ونظرا لحداثة تجربة التعددية، وقصر مدتها، عرفت هذه الأحزاب، تنافسا حادا، وخطيرا، وبعيدا عن أخلاقيات السياسة، إذا بدلا من أن تتّحد من أجل الأهداف الكبرى العامة، وتعمل على تحقيق المصالح الحقيقة والعليا للأمة، دخلت مع بعضها في صراع مقيت بغية تحقيق غايات وأهداف ضيّقة وشخصية، مستعملة قاعدة أو مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" وذلك للفوز والوصول إلى مقاليد السلطة، وما انجر عن ذلك من تداعيات سلبية طالت مختلف الميادين الاجتماعية، وبالأخص السير الطبيعي والعادي للحياة السياسية.

هذا، وقبل تناول الممارسة السياسية، واستحقاقاتها الانتخابية في أول تجربة تعددية عرفتها الساحة السياسية في الجزائر منذ الاستقلال، نتطرق، بصفة موجزة، إلى محاولة تصنيف للأحزاب السياسية – وفقا لاتجاهاتها المختلفة – في ظل دستور 23 فيفري 1989 وذلك على النحو التالي.

ثانيا: تصنيف أهم الأحزاب السياسية في ظل دستور 1989

إذا ما تجاوزنا الفترة الاستعمارية، وما عرفته الجزائر من تيارات حزبية مختلفة على النحو الذي سبق ذكره، فإن فترة ما بعد الاستقلال الوطني قد تميزت بمرحلتين، حيث تبدأ الأولى منذ الاستقلال وإلى غاية 1989 وهي المرحلة التي اتّسمت بالواحدية الحزبية بقيادة وهيمنة حزب جبهة التحرير الوطني كقوة سياسية وحيدة في البلاد، أما الثانية فهي مرحلة التّحول نحو التعددية السياسية، والتي تكّرست رسميا بصدور دستور 23 فيفري 1989، وذلك بعدما اضطر النّظام السياسي إلى ذلك، على إثر ما شهدته الساحة السياسية من أحداث، وخاصة منذ أكتوبر 1988، وخروج الشعب إلى الشارع ومطالبته بالتغيير.

ولقد أدى هذا التحول المفاجئ والسريع إلى ازدحام الساحة الجزائرية بعشرات التنظيمات السياسية، والتي كانت في أغلبها متشابهة من حيث الأسماء، ومتقاربة من حيث الشعارات والبرامج، كما أن منها ما يستند إلى جذور تنظيمية عميقة، ومنها ما لم يستطع الاستمرار لتجرفه الأحداث ويختفي من الساحة السياسية.

ولإعطاء لمحة موجزة عن الأحزاب السياسية في الجزائر في ظل دستور 1989، ووفقا لاتجاهاتها الفكرية المختلفة يمكننا حصرها في أربع تيارات أساسية، وذلك على النحو التالي:

1 - التيار التقليدي "الوطني" "حزب جبهة التحرير الوطني"

ويمثل هذا التيار حزب جبهة التحرير الوطني، الذي بفضل قيادته لحرب التحرير، وحمله لواء الدفاع عن القيم الوطنية العميقة، واستناده إلى شرعية تاريخية، ارتكزت بدورها على المقاومة الوطنية ضد المستعمر، ظل الحزب يلعب دورا سياسيا تعبويا في الداخل تأكيدا للهوية الوطنية للشعب الجزائري، والمساهمة في تدعيم البناء الاشتراكي ... وكذلك تسويغ الدور الدولي الذي تضطلع به الجزائر، وما يرتبط به من استراتيجيات وإجراءات سياسية تحول دون نشوء أية قوة سياسية جديدة. هذا، وبالرغم من المهام العديدة والكبرى التي رصدتها الجبهة لنفسها منذ الاستقلال، لكونها القوة السياسية الوحيدة التي انضوت تحت مظلتها جميع فئات الشعب الجزائري، إلا أن أحداث أكتوبر 1988 قد كشفت عن عمق الأزمة التي يعيشها النّظام بعد تراكم عناصرها عبر سنوات عديدة – سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا – وأوضحت فشل قيادات الجبهة على مستوى التسيير، وعجز مؤسسة الرئاسة عن امتصاص الغضب الشعبي، وأدى كل ذلك إلى التشكيك في مصداقية الجبهة، وفتح الباب على مصراعيه، رغبة في التغيير، لإعادة تشكيل التوازنات السياسية، واستحداث مواقع جديدة لقوى ناشئة على الخريطة السياسية.[1]

وعلى إثر الإصلاحات السياسية التي عرفتها البلاد، تحولت جبهة التحرير، إلى حزب كبقية الأحزاب، وتموقعت في صفوف المعارضة، حيث شاركت – كما سنرى فيما بعد – في الانتخابات المحلية والتشريعية، وكان لها حضور فعال، ودور ملحوظ في الحياة السياسية.

2 - التيار الإسلامي [2]

ويندرج تحت هذا التيار، عدة أحزاب سياسية نقتصر على ذكر بعضها كالآتي:

أ – الجبهة الإسلامية للإنقاذ: نشأت جبهة الإنقاذ في شهر مارس 1989، وباعتبارها عماد التنظيمات الإسلامية، فقد احتلت مركز الصدارة في تيار المعارضة الإسلامية، وانتشرت بصورة فعالة في مختلف أرجاء البلاد، في الأحياء الفقيرة، والمدن الكبرى،

---

[1] – أنظر، العمار (منعم) الجزائر والتعددية المكلفة. في الرياشي (سليمان) وآخرون، "الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية"، المستقبل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 1996، ص 65.

[2] – لمزيد من التفصيل، راجع، غليون (برهان) الإسلام وأزمة علاقات السلطة. المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 12 أكتوبر 1989 بيروت – لبنان. ص 28.

والأرياف النائية ... وكان لها قدرة فائقة على استقطاب عنصر الشباب، وفي سبتمبر 1989 حصلت الجبهة على ترخيص رسمي يعترف بها، حزبا سياسيا لتصبح بذلك أول حزب سياسي إسلامي في البلاد يتم له السماح بالعمل بصورة قانونية، حتى استطاعت – وفي وقت قصير – أن تضم تحت لوائها ما يقارب ثلاثة ملايين ونصف (3.5) عضوا.

ولأن الجبهة كانت تضم في صفوفها تيارات إسلامية متعددة ومختلفة حول مناهج التغيير، فقد اعتمدت أسلوب القيادة الجماعية، وكذا مبدأ الشورى كأصل عام، في تصريف شؤونها واتخاذ قراراتها. وإذا كان مصدر قوة جبهة الإنقاذ يرجع أساسا إلى كون رسالتها الدينية تعتبر أداة للتعبير عن المظالم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تعانيها الجماهير، الأمر الذي جعلها تستقطب الأنصار والمتعاطفين من مختلف الشرائح الاجتماعية، إلا أن هناك عوامل قوة أخرى استثمرتها الجبهة لصالحها، يمكن الإشارة إلى بعضها بإيجاز منها:[1]

- التأكيد على أهمية الالتزام بمنظومة القيم الإسلامية، باعتبارها المخرج الوحيد من إخفاقات النّظام السياسية والاقتصادية.

- التميّز بكفاءة تنظيمية مثلت أهم آليات التواصل مع الجماهير، وتجلّت في القدرة على تنظيم المظاهرات والتجمعات وضبط حركتها في صراعها مع السلطة والضغط عليها.

- قدرة فائقة على استقطاب وتأطير الجماهير، وتجنيد الكوادر القيادية الشابة القادرة على تحمّل المسؤولية، وسد الفراغ القيادي، ومواصلة المسيرة، وذلك في حالة اعتقال السلطة لبعض الكوادر القيادية.

هذا، ورغم امتلاك الجبهة للعديد من عناصر القوة، واتساع قاعدتها الاجتماعية، وتبنيها مواقف سياسية عديدة تتفق ورغبات قطاعات واسعة من جماهير الشعب، إلا أن آداءها السياسي قد شابه العديد من نقاط الضعف، وعدم الفاعلية، ومن بينها:

- افتقار الجبهة إلى برنامج سياسي واضح المعالم يكشف النقاب عن مشروع حكم إسلامي، قادر على تقديم حلول حاسمة للمشاكل المطروحة، خاصة منها المشاكل الاقتصادية المتراكمة.

---

[1] – أنظر، سعداوي (عمرو عبد الكريم) التعددية السياسية في الجزائر. 1989 – 1992 رسالة ماجستير في العلوم السياسية. كلية الاقتصادية والعلوم السياسية. جامعة القاهرة 1998. ص 181 – 183.

- ظهور بعض الاختلافات بين صفوف الجبهة، لضمّها عدة تيارات فكرية وإن كان يجمعها هدف واحد وهو إقامة دولة إسلامية، إلا أن اختلاف الرؤى السياسية، ومناهج التغيير التي يؤمن بها كل تيار ، أدى إلى حدوث نوع من التضارب والارتباك في الحركة، وعدم الحسم في تحديد المواقف في بعض الأحيان، الأمر الذي جعل من اليسير اختراقها من الجهات المعارضة.

- نتيجة افتقار الجبهة إلى تراث سياسي، وذلك لحداثة نشأتها، وحدوث اختلاف في الخطاب السياسي على المستوى القيادي بين متشدّد ومعتدل من بعض القضايا السياسية، وخاصة مسألة إقرار التعددية السياسية في إطار قواعد الممارسة الديمقراطية، أدى إلى رؤى غير واضحة المعالم لموقف الجبهة من مسألة الدور السياسي للإسلام في مواجهة النّظام ... [1]

شاركت الجبهة الإسلامية للإنقاذ – كما سنرى فيما بعد – في أول انتخابات تعددية في الجزائر، سواء منها المحلية سنة 1990 أو التشريعية 1991 وفازت بها، غير أن إيقاف المسار الديمقراطي، وإلغاء الانتخابات شكل منحى جديدا بالنسبة لمسارها السياسي، حيث ما لبثت – بعد قرار حلها بحكم المادة "33" من قانون الجمعيات السياسية، الصادر سنة 1989 – أن اصطدمت مع السلطة في مواجهة دموية عنيفة استمرت لعدة سنوات، أدخلت البلاد في أزمة سياسية حادة، وطويلة المدى، وأصبحت الجبهة تشكل عنصرا أساسيا، لا يمكن تجاهله في حلها بصفة جذرية. ولعل انتهاج السلطة السياسية أسلوب الحوار، ودعوتها إلى المصالحة الوطنية باستمرار، وتدعيمها بقانون الوئام المدني وغيره، من وسائل التهدئة، يعتبر خطوات فعالة في الاتجاه الصحيح.[2]

ب – حركة المجتمع الإسلامي "حماس" (حركة مجتمع السلم "حمس" فيما بعد)

بدأت الحركة بالعمل تحت اسم، جمعية الإرشاد والإصلاح، إلى أن صدر قرار اعتمادها كحزب سياسي في 30 أفريل 1991، ثمّ انعقاد مؤتمرها التأسيسي في يوم 30 ماي 1991؛[3] ومن ثم أصبحت تشكل ثاني أكبر قوة إسلامية، وذلك بفضل أنصارها

---

[1] – أنظر، غانم (إبراهيم البيومي) الحركة الإسلامية في الجزائر وأزمة الديمقراطية أمة برس للإعلام والنشر القاهرة 1992. ص 29 وما بعدها.

[2] – شافعي (بدرالدين) الديمقراطية في المغرب العربي. مرجع سابق. ص 252.

[3] – أنظر، أكرم (محمد) حماس الجزائر، دار الرسالة، الجزائر 1995، ص 15 – 17.

ومؤيديها في مؤسسات القطاع العام والمصالح الحكومية، وبين رجال التربية سواء في المراحل الابتدائية أو الإعدادية، وكذا في القرى والأرياف بصفة عامة، وخاصة بعد تغلغلها وانتشارها الكبير في الاتحاد الإسلامي للنقابات "إحسان".

ويكمن سرّ، سرعة انتشار قاعدة المؤيدين والمتعاطفين مع "حمس" في جانب أساسي منه، إلى خصائص المنهج الفكري، والخطاب السياسي الذي تمارسه وتدعو إليه، وإلى شخصية مؤسسها وقائدها الشيخ المرحوم "محفوظ نحناح" المتّسم بالتعقّل والثبات، والمبدئية والذي انعكس بصورة أساسية على المواقف السياسية للحركة، وعلى منهج عملها المؤسس على عدة مبادئ منها.

- التأكيد على أن العمل الإصلاحي الإسلامي، يتمّ على أساس من المرحلية، وعدم التعجل أو القفز وتخطي المراحل، وعلى ضرورة تجسير العلاقات مع فئات المجتمع كافة، وكذلك السلطة، كجزء من السعي نحو إقامة أسس الدولة الإسلامية وإرسائها.

- سلوك طريق الحوار، باعتباره السبيل الوحيد لتحقيق الوحدة بين المسلمين والعلمانيين، وتجّنب الصدام مع السلطة.

- مبدأ التنسيق والتعاون بين القوى والفعاليات الإسلامية كافة، كجزء من اعتقادها بضرورة التجميع لا التفتيت للصف الإسلامي ... إلخ.

إلا أن هذا الموقف الوسطي والمعتدل للحركة، لم يمنعها من مهاجمة النّظام، ونقد مواقفه، وأساليبه حول إدارة الأزمة في البلاد، ومن ذلك – مثلا – موقفها من قانون الانتخابات الصادر في 26 مارس 1991 ومهاجمته، ووصفه بالمجحف، لأنه صيغ من جانب النّظام ولخدمته، رغم أن وجودها الرسمي كحزب سياسي – حينها – لم يكن قد تحقق بعد.

شاركت "حمس" في جل الاستحقاقات الانتخابية التي عرفتها الساحة السياسية في الجزائر، وكان حضورها فعال وبارز في أغلبها، خاصة الانتخابات الرئاسية لسنة 1995، حين نال رئيسها "محفوظ نحناح" المرتبة الثانية. وبعد صدور القانون الوضعي رقم 09/97[1] والذي يلزم الأحزاب السياسية أن تكيف نفسها مع أحكامها، لاسيما المادتين "3 و 5" منه، أصبحت تحمل اسم "حركة مجتمع السلم (حمس)" شاركت الحركة في أول حكومة إئتلافية غداة انتخاب "اليمين زروال" رئيسا للجمهورية، وانتهى بها المطاف – بعد

[1] – القانون العضوي رقم 09/97 الصادر في 06 مارس 1997، المتعلق بالأحزاب السياسية.

عقد اجتماع المجلس الشوري – إلى تزكية "عبد العزيز بوتفليقة" كرئيس للجمهورية لسنة 1999 إلى جانب أحزاب أخرى. وفي الانتخابات الرئاسية لسنة 2004 قامت بتزكية الرئيس عبد العزيز بوتفليقة رفقة أحزاب أخرى شكلت فيما بينها، تحالفا سياسيا أدى إلى فوز الرئيس بوتفليقة بعهدة رئاسية ثانية كما سيأتي تفصيل ذلك فيما بعد.

جـ - حركة النهضة الإسلامية

تم الاعتراف رسميا بحركة النهضة الإسلامية بقيادة "عبد الله جاب الله" كحزب سياسي في أول ديسمبر 1990، بحيث تعتبر ثاني حزب سياسي إسلامي يتم الاعتراف به بعد جبهة الإنقاذ. كانت الحركة في بدايتها في منتصف السبعينيات تنظيما سريا، عرف فيما بعد باسم "الجماعة الإسلامية" حيث ظل نشاطها محدودا ومركّزا في الشرق الجزائري، وبعد صدور دستور 1989 والذي سمح بتكوين الجمعيات السياسية، قام رئيسها بتأسيس جمعية أهلية عرفت باسم "جمعية النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي" ثم بعد ذلك تقدّم بطلب للحصول على ترخيص لقيام حزب سياسي باسم "حركة النهضة الإسلامية" حيث تمت الموافقة عليه رسميا في أول ديسمبر 1990.[1]

تركّزت حركة النهضة اجتماعيا، في الفئات المثقفة، وجغرافيا في الشرق الجزائري، خاصة في ولاية سكيكدة حيث مسقط رأس مؤسّسها، ومن أهم أهدافها ومبادئها، إقامة دولة جزائرية ديمقراطية في إطار المبادئ الإسلامية، والسعي لتكوين مجتمع إسلامي. دعت الحركة إلى الحوار بين الأحزاب السياسية، وبينها وبين السلطة، وذلك محاولة منها لحل الأزمة المستفحلة التي عرفها المجتمع الجزائري، وكانت مساهمتها في ذلك فعّالة.

شاركت حركة النهضة في الانتخابات التي عرفتها الساحة السياسية وكان لها حضور قوي وبارز، خاصة في الانتخابات التشريعية لسنة 1997 وما بعدها.[2] وعلى إثر مؤتمر "التكيف" الذي عقدته الحركة في فيفري 1998، والذي عرف صراعات وخلافات حادة في ظل مناخ متوتر بين ما سمي بجناح الإصلاحيين بزعامة "الحبيب آدمي" والتيار المحافظ من أنصار الشيخ "جاب الله عبد الله" حيث تقرر في المؤتمر تقليص مهام وصلاحيات الرئيس الذي أصبح يمثل رمز وحدة الحركة، وتنصيب "الحبيب آدمي"

---

(1) – أنظر، سعداوي (عمرو عبد الكريم) التعددية السياسية في الجزائر. مرجع سابق. ص 186.

(2) – سيأتي تفصيل ذلك لاحقا.

أمينا عاما للحزب. هذا، ولقد تطور الصراع بين جناحي حركة النهضة حيث بلغ ذروته على إثر وقوف أغلب أعضاء المجلس الشوري مع تزكية المترشح للانتخابات الرئاسية لسنة 1999 "عبد العزيز بوتفليقة" في حين أصرّ الباقون من أنصار "عبد الله جاب الله" على تقديم مترشح من داخل الحركة. وبعد أن حسم الأمر لصالح جناح التزكية، انسحب "عبد الله جاب الله" من الحركة، وقام بتأسيس حزب آخر عرف باسم "حركة الإصلاح الوطني" وقام بترشيح نفسه للانتخابات الرئاسية، بعد أن تجاوز عقبة جمع التوقيعات، حيث أثبت أن جزءا لا يستهان به من قاعدة النهضة مازالت وفيّة له، ولمبادئ الحزب الجديد.[1]

3 - التيار اللائكي "العلماني"

يحتل التيار اللائكي "العلماني" حيّزا متواضعا على خارطة المعارضة السياسية في الجزائر، ولكنه يمثل خصما عنيدا في المعادلة السياسية. إلا أن هذا التيار – بمختلف اتجاهاته ومنطلقاته – ورغم صلابة موقفه من عدة قضايا وطنية وسياسية، كالتعديلات الدستورية، وقوانين الانتخابات، والأحزاب السياسية، ومسألة الحوار ... وغيرها. إلا أنه لم يستطع أن يشكّل قطبا فاعلا يتحرك بتناسق وتأطير مشترك على الساحة السياسية، حيث فشلت محاولات عديدة ترمي إلى تحقيق هذا الهدف.

ومن نماذج هذا التيار، نقتصر على ذكر الأحزاب الآتية بشيء من الإيجاز.

أ – جبهة القوى الاشتراكية "F.F.S" بقيادة "حسين آيت أحمد"

تأسست جبهة القوى الاشتراكية في سبتمبر 1963 بزعامة "حسين آيت أحمد" أحد القادة التاريخيين الخمسة للثورة الجزائرية، وقد دأبت منذ البداية على تعبئة القوى العلمانية والاشتراكية تحت عباءتها لتخوض المعارضة السياسية لنظم الحكم المتعاقبة في الجزائر.[2]

ورغم الانتشار النسبي للجبهة في أرجاء الوطن، إذ تتركز بصفة خاصة في منطقة القبائل، إلا أنها تعتبر من القوى السياسية الفاعلة في البلاد، حيث ظلت ملتزمة بالدفاع عن مبادئها وأهدافها من أجل بديل ديمقراطي، وإقرار التعددية الحزبية، وحقوقها الثقافية ...

---

[1] – راجع، شافعي (بدرالدين) الديمقراطية في المغرب العربي. مرجع سابق. ص 250 – 251.

[2] – أنظر، سعداوي (عمرو عبد الكريم) التعددية الحزبية في الجزائر، مرجع سابق. ص 187.

إلخ. وعلى إثر أحداث أكتوبر 1988 وعودة زعيمها إلى أرض الوطن، طالبت بحل المجلس الشعبي الوطني، وانتخاب جمعية تأسيسية ... كما شاركت الجبهة في أول انتخابات تشريعية تعددية لسنة 1991، وتمكنت – في الدور الأول – من الحصول على 25 مقعدا، محقّقة بذلك المرتبة الثانية بعد جبهة الإنقاذ، ومتقدّمة على جبهة التحرير الوطني.[1]

وبالرغم من معارضة حزب جبهة القوى الاشتراكية للمشروع الإسلامي، لجبهة الإنقاذ، ووصولها للسلطة، إلا أنها أدانت إلغاء الانتخابات التشريعية لسنة 1991، مؤكدة على ضرورة الحفاظ على الممارسات الديمقراطية، والالتزام بنتائجها. ولهذا تقدمت الجبهة بعدة اقتراحات لتجاوز الأزمة في البلاد، سنتي 1992و 1993 وعلّقت اشتراكها في الحوار على توفر عدة شروط منها، العودة إلى المسار الديمقراطي، وتوقيف إراقة الدماء والقمع، ورفع حالة الطوارئ، والإفراج على المعتقلين السياسيين وإلغاء المحاكم الخاصة ... إلخ

وفي سنة 1995 وقّع حسين آيت أحمد باسم حزب جبهة القوى الاشتراكية في روما مع ممثلين عن عدة أحزاب سياسية جزائرية على أرضية للخروج من الأزمة، والعودة إلى السلم، عرفت باسم "العقد الوطني"[2] وكانت من أهم بنوده. التداول على السلطة، حرية العقيدة، أولوية القانون الشرعي على كل قانون صادر عن مجالس غير

---

[1] – شافعي (بدرالدين) الديمقراطية في المغرب العربي. مرجع سابق. ص 246.

[2] – الأحزاب الموقعة على العقد الوطني أو "عقد روما" هي تلك التي التقت في ضيافة جمعية "سانت ايجيديو" وتوصلت إلى توقيع عقد مشترك لحل الأزمة المستفحلة في البلاد. ومنها: حزب جبهة التحرير الوطني بقيادة "عبد الحميد مهري"، حزب العمال بقيادة "لويزة حنون"، حركة النهضة بقيادة "عبد الله جاب الله"، =

=

جبهة القوى الاشتراكية بقيادة "حسين آيت أحمد"، حزب الجزائر المسلمة المعاصرة بقيادة "أحمد بن محمد"، حركة مجتمع الإسلامي بقيادة "محفوظ نحناح"، وممثل عن جبهة الإنقاذ المنحلة ... وطالبت هذه المجموعة، بعقد مؤتمر وطني للمصالحة يضم كل الأطراف، بما فيها الحزب المنحل، لتأهيل الساحة السياسية لانتخابات ديمقراطية وجدية، في كنف السلم والطمأنينة، كما أكدت على إيجاد حل سياسي للأزمة ... إلا أن النّظام قد رفض مطالب جماعة "عقد روما" مستعملا ضدهم مختلف الوسائل لترجيح ميزان القوى لصالحه، ومن خلال تسريعه لعملية إعادة الشرعية للمارسة السياسية، حيث تمكن من ذلك، ومن ثم لم يتمكن حلف روما من تحقيق مطالبه.

منتخبة بشرعية، المساواة بين المواطنين دون تمييز، نبذ كل أشكال العنف للوصول للسلطة، عدم تدخل الجيش في المسائل السياسية.

هذا، ورغم اتهام حزب جبهة القوى الاشتراكية بالجهوية، وبميله إلى التعامل مع الغرب، إلا أنه أثبت حضوره الفعال في الانتخابات المحلية والتشريعية التي شارك فيها، مجسّدا وزنه الحقيقي، ومعارضته الفعلية للنظام على الساحة السياسية.

ب – التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية "R.C.D"

يعتبر حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية بزعامة "سعيد سعدي" في نظر الكثيرين، معبرا عن جهة معينة من الوطن الجزائري، حيث يتمركز بصفة أساسية في منطقة القبائل متّخذا من ولاية تيزي وزو، مركزا رئيسيا لنشاطه، ومن ثم، فهو على عكس حزب جبهة القوى الاشتراكية الذي يقدم نفسه على أنه حزبا وطنيا لكل الجزائريين، رغم تشدد هذا الأخير على الهوية الثقافية "الأمازيغية" التي يحمل لوائها.

واجه تشكيل حزب التجمع، عدة اعتراضات، حتى من قبل "الحركة الثقافية البربرية" كما تترسّم حوله العديد من علامات الاستفهام في أوساط كثيرة من الأحزاب الأخرى، والتي تتّهمه بالانفصالية والانعزالية.[1]

يتخذ الحزب موقفا معاديا ومتصلّبا من التيار الإسلامي في الجزائر، حيث انتقد مختلف الحركات الإسلامية، خاصة جبهة الإنقاذ، ودعا إلى التظاهر والإضراب لمواجهتها، وشكّك في نتائج الانتخابات التي تحصلت عليها، كما عمل على حشد القوى الفاعلة لعرقلتها من الوصول إلى السلطة بمختلف الوسائل، ولو أدى ذلك إلى تدخل الجيش بشكل علني لمنعها من ذلك.

ومن مبادئ حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، تركيزه على المطالب المتعلقة بالأمازيغية، ومناهضته استعمال الدّين في السياسة. إضافة إلى تأكيده على عملية البناء الديمقراطي التعددي.

شارك الحزب في كل الاستحقاقات الانتخابية تقريبا، مشكّلا بذلك، منافسا لجبهة القوى الاشتراكية، كما تركزت معارضته القوية، من خلال البرلمان على العديد من القضايا خاصة في مواجهة التيار الوطني والإسلامي. ترشح "سعيد سعدي" لرئاسيات 1995 ونال فيها المرتبة الثالثة، إلا أنه قاطع رئاسيات 1999، وعمل على إفشالها، من

---

[1] – العمار (منعم) الجزائر والتعدية المكلفة، مرجع سابق. ص77.

خلال ما سمي بالقطب الديمقراطي، لاعتبارها مخططا لها، وحسب مقاس السلطة ولصالحها.

4 - التيار اليساري

نما هذا التيار، في ظل النّظام الاشتراكي الرسمي في الجزائر، وتغلغل في أوساط العمال، والطلبة الجامعيين، وتعزز ببعض الإطارات الذين تخرجوا من الجامعات الشيوعية في كل من الاتحاد السيوفياتي – سابقا – ودول أوروبا الشرقية. ومن نماذج هذا التيار الذي يضم عدة أحزاب في الجزائر، نقتصر إلى التطرق – وبإيجاز - إلى كل من حزب الطليعة الاشتراكية، وحزب العمال، وذلك على النحو التالي:

أ – حزب الطليعة الاشتراكية

يعتبر حزب الطليعة الاشتراكية من أبرز تنظيمات التيار اليساري التاريخية، والذي حاول التأثير على التجربة الجزائرية من داخلها، عبر انضمام بعض أنصاره إلى حزب جبهة التحرير الوطني، وعلى الرغم من تاريخيه الطويل، إلا أنه يعتبر من الأحزاب الانتقائية في الجزائر حيث يشكل نخبة قليلة، لكنها ومنظمة وفعالة، ولها امتدادات في الأوساط العمالية خاصة، اتحاد الشبيبة، وجبهة التحرير ... وغيرها. ونظرا لمهارة أعضائه الدعائية، فإن الحزب يبدوا أكثر من حجمه في الواقع، وكثيرا ما يحظى بدعم وتواطؤ الجهاز الإداري التغريبي في الجزائر.

يتمتع حزب الطليعة الاشتراكية بحضور فعال في صفوف المثقفين، والفنانين، وأجهزة الإعلام، ويتميّز بدور مؤثر في بعض المناطق العمالية، والمؤسسات الصناعية الكبرى، أما عن أطروحاته العقائدية، فهي لا تخرج عن إطار الأحزاب الشيوعية، علاوة على متانة صلته بالحزب الشيوعي الفرنسي، وبالفرانكوفونية.[1]

ونظرا للتطورات المتتالية التي عرفتها الساحة السياسية في الجزائر، بدأ الحزب – كغيره من الأحزاب ذات النزعة اليسارية – في تغيير صورة موقفه إلى الاعتدال، من عدة قضايا وطنية، كما تخلى عن المبادئ الشيوعية المتشددة، وأصبح أكثر مرونة خاصة في المجال الاقتصادي، ورغم البنية التنظيمية التي يتمتّع بها الحزب على المستوى الوطني، ونقاط ارتكازه في الأوساط العمالية، إلا أن قاعدته الاجتماعية تبقى مع ذلك، تتميز بالمحدودية والنسبية.

---

[1] – أنظر، سعداوي (عمرو عبد الكريم) التعددية الحزبية في الجزائر، مرجع سابق، ص 191.

ب – حزب العمال[1]

تأسس حزب العمال بزعامة "لويزة حنون" بتاريخ 21 مارس 1990، وهو امتداد للمنظمة الاشتراكية للعمال التي كانت تعمل في السر، قبل الإعلان عن التعددية الحزبية في الجزائر بمقتضى دستور 23 فيفري 1989.

يتبنى الحزب – ذو التوجهات الفكرية اليسارية - المبادئ التروتسكية، فيجهر بمعارضته للسلطة، معلنا تضامنه مع العمال والطبقات الاجتماعية الأكثر عرضة للاستغلال، ويدافع عن حقوقهم، ويقف في وجه الخصخصة، ويدعو إلى تدخل الدولة لحماية المستهلك. ينتشر الحزب في أغلب ولايات الوطن، خاصة على مستوى الجزائر العاصمة، وتعتبر منطقة البليدة من أهم معاقله، خاصة بين أفراد الطبقة المتوسطة، شارك الحزب في أغلب الاستحقاقات الانتخابية، وفاز في تشريعيات 05 جوان 1997 بأربعة مقاعد نيابية من أصل 380 مقعدا.

الفـــــرع الثانـــــي

تجسيد مظاهر التحول الديمقراطي من الناحية العملية

تجسدت عملية التحول الديمقراطي التعددي، لأول مرة في تاريخ الجزائر السياسي، من خلال ظاهرتين أساسيتين تمثلتا في الانتخابات المحلية في شهر حوان 1990، والانتخابات التشريعية لشهر ديسمبر 1991 (الجولة الأولى).

هذا، ولقد كان لهذه الانتخابات عدة مميزات نذكر من بينها الآتي:

- أنها أول انتخابات تجري في الجزائر، تمارسها الأحزاب السياسية، في ظل نظام سياسي جديد يتميز بالتعددية السياسية.

- حق الحرية في الترشيح لكل الجمعيات ذات الطابع السياسي، وكذا لكل المواطنين ضمن قوائم الأحرار.

- تمتع الناخب الجزائري – ولأول مرة – بالممارسة الفعلية للحرية السياسية في اختيار ممثّليه، نظرا لاختلاف الاتجاهات السياسية للمترشحين.

أولا: الانتخابات المحلية (12 جوان 1990)

بحكم أن انتخابات جوان 1990 تعتبر أول تجربة تعددية تعرفها الساحة السياسية في الجزائر منذ الاستقلال، ونظرا لحداثة التجربة والمشاركة السياسية النسبية، وذلك

---

[1] – http://wwwaljazeera.net-depth/algeria-election.2002/5/5.21htm

لاعتبارات عدة، سواء المتصلة بالأحزاب في حد ذاتها، أو المتعلقة بالواقع الوطني ككل، إلا أنها شكلت – بلا ريب – ورغم ما شابها من نقائص، الممارسة الفعلية للعمل السياسي الديمقراطي بكل خصوصياته.

وهكذا، وبتاريخ 12 جوان 1990، جرت أول انتخابات تعددية للمجالس الشعبية البلدية والولائية، في ظروف عادية، وفي جو سلمي وهادئ، سمحت للشعب الجزائري باختيار ممثليه بكل حرية، ورغم تخوف البعض من نتائجها، أو التشكيك في نزاهتها، إلا أن الواقع قد أثبت عكس ذلك، وكشف عن ممارسة ديمقراطية رائدة، رغم بعض التجاوزات التي سجلت في بعض مكاتب الاقتراع. لذلك فرغم الهزيمة الساحقة التي مني بها الحزب الحاكم، فقد قبلت الحكومة نتائج هذه الانتخابات.

إن المشاركة المتوسطة للأحزاب السياسية في هذه الانتخابات مرجعها، إلى أن معظمها لم تكن مستعدة لخوضها، وذلك لعدم تحضير نفسها، وعدم عقد مؤتمراتها التأسيسية، إضافة إلى الأحزاب التي قاطعتها وطالبت بتأجيلها.[1]

هذا، وقد أسفرت نتائج الانتخابات عن الفوز الساحق للجبهة الإسلامية للإنقاذ، حيث حصدت معظم المجالس على المستوى الوطني، إذ تحصلت على 853 مجلسا بلديا، من مجموع 1541 مجلسا، حيث فازت بنسبة 55.42 بالمائة. وبالنسبة للمجالس الولائية فقد حصلت على 32 مجلسا من مجموع 48 مجلسا، حيث قدر الفوز بنسبة 66.66 بالمائة. [2] إضافة إلى سيطرتها على غالبية المدن الكبرى. أما بالنسبة للقوى السياسية الأخرى فقد تراجعت، بما فيها جبهة التحرير الحاكمة، حيث فازت بـــ 487 بالمدية بنسبة 29.16 بالمائة أما المرتبة الثالثة فقد عادت لحزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، كما عادت بعض المجالس إلى قوائم الأحرار.

أثار الفوز الساحق لجبهة الإنقاذ، في هذه الانتخابات، ردود أفعال متباينة، بين مؤيد، ومعارض، ومشكّك في صحة النتائج، إلا أنه حسب الكثير من المحللين السياسيين كان فوزا مستحقا نظرا لتوافر عناصره ودواعيه، وأسبابه الموضوعية، والتي منها:

---

[1] – الأحزاب المشاركة هي: جبهة التحرير/ جبهة الإنقاذ / الحزب الاجتماعي الديمقراطي/ حزب الطليعة الاشتراكية/ حزب التضامن والتنمية / حزب التجديد الجزائري / قائمة الأحرار. أما التي قاطعتها فهي جبهة القوى الاشتراكية / الحركة من أجل الديمقراطية في الجزائر.

[2] – جابي (عبد الناصر) الانتخابات (الدولة والمجتمع) دار القصبة للنشر، الجزائر د .ت . .ص 158.

التذمر الشعبي من حكم الحزب الواحد، وعجزه لفترة طويلة عن إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل الرئيسية التي يعاني منها المواطنون، مما خلق شعورا واضحا وعاما بضرورة التغيير والتداول على السلطة، وأن البديل يتجسد في المعارضة الحقيقية للنّظام والتي تمثلها – وقتئذ – جبهة الإنقاذ، لما أظهرته من حيوية ونشاط، وقدرة على التغيير، سواء في المجال الاجتماعي والاقتصادي، وخاصة في المجال السياسي.[1]

ومن بين هذه الأسباب الموضوعية لهذه النتائج – كما يرى البعض- هي انهيار الأديولوجيات الوضعية الاشتراكية والرأسمالية، وفشل الأحزاب التي تحمل راياتها في فهم الواقع والتعبير عن متناقضاته، وقد تجلى ذلك بشدة، من خلال الخطاب الإستغرابي لبعض الأحزاب ومواقفها من عدة قضايا، كمسألة الثقافة القومية، التعريب، الهوية الوطنية... وغيرها.[2]

وعموما، فكما كانت عناصر الفوز لجبهة الإنقاذ متوفرة، كانت عناصر الفشل موجودة في التيار المنافس لها، إضافة إلى العوامل الظرفية والتقنية والتي ساهمت في تكريس هذه العناصر، وزيادة طاقاتها في الإنجاح و الإفشال.[3] ولقد حملت نتائج هذه الانتخابات الكثير من الدلالات وخاصة من الناحية السياسية وهو ما انعكس، فعلا في الانتخابات التشريعية التي أجريت في شهر ديسمبر 1991.

ثانيا: الانتخابات التشريعية "26 ديسمبر 1991"

تعدّ الانتخابات التشريعية لـــ 26 ديسمبر 1991 الأولى في الجزائر، التي تتمّ في إطار التعددية الحزبية، إلا أن النّظام – كما سبق القول – قد استعدّ لها – وذلك خوفا من صعود جبهة الإنقاذ إلى سدة الحكم – باتّخاذ عدة إجراءات ومخططات لمواجهة الموقف. ومن بين هذه الإجراءات، إعادة النظر في قانون الانتخابات بإحداث عدة تعديلات وضعت بناء على نتائج انتخابات جوان 1990 لكي تساعد جبهة التحرير الوطني، في الانتخابات

---

[1] – لمزيد من التفصيل حول القراءة السياسية لهذه النتائج أنظر صدوق (عمر) آراء سياسية وقانونية في بعض قضايا الأزمة. مرجع سابق ص 110 – 116.

[2] – راجع في هذا، تعليق "جريدة الشروق" على نتائج هذه الانتخابات وأسبابها الموضوعية عدد 4219 بتاريخ 17 جوان 1990.

- أيضا شافعي (بدر الدين) الديمقراطية في المغرب العربي. مرجع سابق. ص 246.

[3] – أنظر عياشي (حميدة) الإسلاميين الجزائريين بين السلطة والرصاص، دار الحكمة. الجزائر.1992. ص.14 وما بعدها.

الموالية، ولتعرقل المعارضة. ولقد مسّت هذه التعديلات على وجه الخصوص، مسألة الوكالة، وتقسيم الدوائر الانتخابية ونظام الاقتراع ... وغيرها.

وهكذا، فقد حدّدت المواد 50، 54، 59. مسألة الوكالة وبدقة، حيث جاءت هذه التعديلات،[1] بعدما اتّهمت جبهة الإنقاذ باستغلال الوكالات لصالحها في انتخابات جوان 1990 كما نصت المادة "84" على أن المجلس الشعبي الوطني ينتخب "... بطريقة الاقتراع على الاسم الواحد بالأغلبية في دورين...". وهذا من شأنه أن يجعل الشعب ينتخب على الأشخاص، وليس على الأحزاب، باستغلال القبلية المنتشرة في كثير من مناطق الوطن.

أما بالنسبة لتقسيم الدوائر الإنتاخبية، فقد وضع ليعطي حظا أوفر للحزب الحاكم – آنذاك - في الفوز بعدد كبير من مقاعد المجلس الشعبي الوطني في انتخابات برلمانية تجري على أساس، القائمة الاسمية بدورين، حيث تم تقسيم مناطق انتشار جبهة التحرير، خاصة في الجنوب – وهي المناطق الصحراوية والحدودية المؤيدة تقليديا لها – في الوقت الذي تم فيه تقليص عدد هذه الدوائر، في المناطق التي فازت فيها جبهة الإنقاذ في الانتخابات السابقة، وفي المدن الكبرى الشمالية بصفة خاصة.

رفضت أغلب الأحزاب السياسية القانون الانتخابي، حيث اعتبرته مجحفا في حقها، وعلى رأسها جبهة الإنقاذ التي دعت إلى إعادة النظر فيه، وفي تقسيم الدوائر الانتخابية، وطالبت بإجراء انتخابات رئاسية مسبقة، كما أعلنت في ندوة صحفية يوم 23 ماي 1991 عن تحديدها ليوم 25 ماي الموالي الشروع في إضراب سلمي مفتوح يتخلّله الاعتصام في الأماكن والساحات العمومية، وتنظيم مسيرات ومظاهرات احتجاجية. ولقد أدى ارتفاع حدة الإضراب إلى عدة صدامات مع السلطة، وإلى حدوث العديد من التغييرات السياسية، من أهمها.

- سقوط حكومة "مولود حمروش" في 5 جوان 1991 وتعيين السيد: أحمد غزالي" رئيسا للحكومة، خلفا له.

---

[1] – أنظر قانون رقم 6/91 مؤرخ في 2 أفريل 1991 معدل ومتمم لقانون رقم 06/90 مؤرخ في 27 مارس 1990، والذي عدل أيضا بموجب القانون رقم 17/91 مؤرخ في 15 أكتوبر 1991. (الجريدة الرسمية عدد 48 بتاريخ 16 أكتوبر 1991).

- راجع بوكرا (إدريس) تطور المؤسسات الدستورية في الجزائر القسم الثاني، مرجع سابق ص 122 – 126.

- تقرير حالة الحصار لمدة أربعة (4) اشهر، وتأجيل الانتخابات التشريعية لأجل غير محدود، حتى تتوفر الظروف الملائمة لإجرائها، وذلك بمقتضى مرسوم رئاسي رقم 196/91 مؤرخ في 4 جوان 1991، ومن ضمن مواده الثلاثة عشرة التي يحتويها هذا المرسوم نذكر المواد الآتية. [1]

- المادة: 01: تقرر حالة الحصار ابتداء من يوم 5 يونيو سنة 1991 على الساعة الصفر، لمدة أربعة أشهر، عبر كامل التراب الوطني. غير أنه يمكن رفعها بمجرد استتباب الوضع.

- المادة: 02: هدف حالة الحصار الحفاظ على استقرار مؤسسات الدولة الديمقراطية والجمهورية، واستعادة النّظام العام، وكذلك السير العادي للمرافق العمومية، بكل الوسائل القانونية والتنظيمية، لا سيما تلك التي ينص عليها هذا المرسوم.

- المادة : 03: تفوض إلى السلطة العسكرية، الصلاحيات المسندة إلى السلطة المدنية في مجال النّظام العام والشرطة. وبهذه الصفة تلحق مصالح الشرطة بالقيادة العليا للسلطات العسكرية التي تخول قانونا صلاحيات الشرطة.

- المادة : 04: يمكن للسلطات العسكرية المخولة صلاحيات الشرطة...أن تتخذ تدبير الاعتقال الإداري أو الإخضاع للإقامة الجبرية، ضد كل شخص راشد يتبين أن نشاطه خطير على النّظام العام، وعلى الأمر العمومي أو السير العادي للمرافق العمومية. وتتخذ هذه التدابير بعد استشارة لجنة رعاية النّظام العام كما هي مقررة في المادة 5 أدناه.

هذا، إلى جانب ما تخوله المادتان "7 "و"8" للسلطات العسكرية من اتخاذ تدابير خطيرة في حق المواطنين، في حالات معينة.

هل كانت هناك ضرورة ملحّة تستدعي تقرير حالة الحصار، بما تضمّنته من أحكام استثنائية في حق المواطنين، كما تساءل البعض؟ أم أن ذلك يكشف عن الوجه الحقيقي، والنتيجة المبيّتة للنّظام في عدم اعترافه بحق التداول السلمي للسلطة، وأن ذلك جزء من تنفيذ مخطط معين يقتضي استبعاد صعود التيار الإسلامي إلى السلطة، وبأي وسيلة، وهو

---

[1] – الجريدة الرسمية عدد 29 بتاريخ 12 جوان 1991 ص 1037.

أنظر، بوكرا (إدريس) تطور المؤسسات الدستورية في الجزائر القسم الثاني. مرجع سابق. ص 303 - 306.

ما نرجحه، لما في صعوده – حسب ما يعتقد – من إمكانية تهديد للوحدة الوطنية، أو حدوث حصار دولي غربي.[1]

وبعد قرابة أربعة أشهر، رفعت حالة الحصار، وكان ذلك في 29 سبتمبر 1991، ثم بتاريخ 15 أكتوبر، أعلن رئيس الجمهورية عن تاريخ إجراء الانتخابات التشريعية يوم 26 ديسمبر 1991 بالنسبة للدور الأول، ووعد بتوفير كل الظروف والشروط الضرورية من أجل السير العادي للانتخابات، كما التزم بالتعاون مع أي حزب يفوز بها، مهما كان لونه السياسي. وقد أجريت الانتخابات كما كان مقررا لها، في 26 ديسمبر 1991 في ظروف ملائمة، وكانت نظيفة ونزيهة حسب تصريح رئيس الحكومة نفسه في العديد من المناسبات، وأعلن عن نتائجها الرسمية رئيس المجلس الدستوري "عبد المالك بن حبيلس"، وحسب الإحصائيات الرسمية فقد بلغ عدد الناخبين 13258544 ناخبا، ووصلت نسبة المشاركة إلى 59% حيث كانت نتائجها كالآتي:

- الجبهة الإسلامية للإنقاذ، تحصلت على 188 مقعدا من مجموع 430 مقعدا (عدد الدوائر الانتخابية على المستوى الوطني)، أي بنسبة 43.72%.
- جبهة القوى الاشتراكية، 25 مقعدا من مجموع 430 مقعدا ، أي بنسبة 5.81%.
- جبهة التحرير الوطني، 16 مقعدا من مجموع 430 مقعدا، أي بنسبة 3.72%.
- الأحرار 03 مقاعد.

وعلى ضوء النتائج المتقدمة، يتبين أن جبهة الإنقاذ كانت بحاجة إلى 28 مقعدا فقط، في الجولة الثانية من الاقتراع لكي تتحصل على الأغلبية في البرلمان، والتي كان من المقرر إجراؤها في 16 جانفي 1992.

وفي سياق هذه الأحداث، وبدلا من مواصلة العملية الانتخابية وإجراء الدور الثاني للتشريعات، وترك الحرية للشعب – باعتباره صاحب السيادة، ومصدر جميع السلطات – يقرر مصيره، ويواصل المسار الديمقراطي بانتخاب ممثليه بطريقة شرعية، ونظرا لأن القابضين الفعليين على زمام الحكم يعلمون – مسبقا – نتيجة الاختيار الشعبي، وأنها ربما

---

[1] – راجع، لونيسي (رابح) الجزائر دوامة بين العسكريين والسياسيين. دار المعرفة، باب الواد الجزائر. ص 227 – 235. وقد تم خلال هاته الفترة اعتقال كل من "عباسي مدني" و "علي بلحاج" قادة جبهة الإنقاذ .. مما جعل الجبهة تجتمع في "مؤتمر الوفاء" بباتنة، والذي أسفر عن تشكيل "هيئة تنفيذية مؤقتة" للحزب برئاسة: "عبد القادر حشاني" – رحمه الله - حيث تمكنت من المحافظة على قوة الحزب، واشتراكه في الانتخابات التشريعية المقرر إجراؤها يوم 26 ديسمبر 1991.

ستؤدي إلى إبعادهم عن السلطة، قاموا بالسطو على الإرادة الشعبية واغتيالها، وإجهاض المسيرة الديمقراطية، وهي لا زالت تجربة فتية.

وتنفيذ لهذا المقصد، تم الإعلان في 11 جانفي 1992 عن استقالة رئيس الجمهورية السيد "الشاذلي بن جديد" والتي سبقتها عملية حل المجلس الشعبي الوطني من طرفه، ثم بعد ذلك الإعلان عن توقيف المسار الانتخابي من طرف المجلس الأعلى للأمن بتاريخ 12 جانفي 1992، تلا ذلك تقرير حالة الطوارئ على مجموع التراب الوطني لمدة سنة بتاريخ 9 فبراير 1992 من طرق المجلس الأعلى للدولة، ثم حل الجبهة الإسلامية للإنقاذ في 4 مارس 1992 من قبل الغرفة الإدارية لمجلس قضاء الجزائر.

وبمقتضى هذا الإجراءات، تم إدخال البلاد في فوضى دستورية ومؤسساتية، دفعت الأمة ثمنها غاليا، حيث راح ضحيتها – من الخسائر البشرية فقط – ما يقرب من مائة ألف شخص قتيل،[1] وأجهض المسار الديمقراطي وقُضي عليه، بنيّة مُبيّتة،[2] وهو لازال

---

(1) – شافعي (بد الدين) الديمقراطية في المغرب العربي، مرجع سابق. ص 246.

(2) – تؤكد كذلك، عدة معطيات.

أ – حالة اقتران شغور المجلس الشعبي الوطني عن طريق الحل، بقرار الاستقالة. إذ لو لم يكن قرار الاستقالة قد اقترن بحالة الشغور هذه، لتولّى رئيس البرلمان مهام رئيس الدولة بالنيابة لمدة أقصاها 45 يوما، تنظم خلالها انتخابات رئاسية، وذلك حسب ما تقتضي به المادة: "84" من دستور 1989، ولتجنبت البلاد الدخول في الأزمة الدستورية والسياسية "المفتعلة" أو ما يسمى "بحالة الفراغ الدستوري". علما أن المادة المذكورة قد تعرضت لحالة اقتران وفاة رئيس الجمهورية بحالة شغور البرلمان بسبب حله، حيث=

=

يضطلع رئيس المجلس الدستوري بمهام رئيس الدولة لمدة أقصاها 45 يوما، تنظم خلالها الانتخابات الرئاسية.

ب - خلافا للتصريحات الرسمية، فإن قرار تخلي الرئيس عن مهامه، لم يكن بمحض إرادته، إذ تؤكد بعض المعطيات، أنه قد أقيل تحت الضغط. ذلك ما يُستشفّ من العبارات الواردة في نص الاستقالة المقدمة بتاريخ 11جانفي 1992 والتي منها. "كانت قناعتي أنه يتعين تمكين الشعب من الوسيلة التي يعبر بواسطتها عن كامل إرادته.... فبمجرد أن تهيأت الظروف عملت على فتح المسار الديمقراطي الضروري لتكملة مكتسبات الثورة التحريرية".

وقال أيضا: "...إن الإجراءات المتخذة، والمناهج المطالب باستعمالها، لتسوية مشاكلنا قد بلغت اليوم حدا... لا يمكن تجاوزه دون المساس الخطير بالانسجام الوطني، والحفاظ على النّظام العام، والوحدة الوطنية" ثم صرح "... بأن المبادرات المتخذة ليس بإمكانها ضمان السلم والوفاق بين المواطنين في الوقت الراهن".

في المهد. وهكذا، وفور إعلان قرار استقالة رئيس الجمهورية، سارع المجلس الدستوري إلى التصريح بثبوت الشغور النهائي لمنصب رئاسة الجمهورية.

ونظرا، لأن الدستور لا ينص على حالة اقتران شغور المجلس الشعبي الوطني عن طريق الحل، بثبوت الشغور النهائي لرئاسة الجمهورية عن طريق الاستقالة.

ونظرا، أن الظروف التي أدت إلى الاستقالة، مرتبطة بالحالة التي تمر بها البلاد. يصرح (المجلس الدستوري) أنه يتعين على المؤسسات المخولة بالسلطات الدستورية بمقتضى المواد، 24، 75، 79، 120، 130، 153. من الدستور، السهر على استمرارية الدولة، والعمل على توفير الشروط الضرورية للسير العادي للمؤسسات والنّظام الدستوري.[1]

دون أن يوضّح ما طبيعة الإجراءات والمبادرات؟ ما مصدرها ومقصدها؟ ثم ختم نص الاستقالة بقوله: " ...وأمام هذه المستجدات الخطيرة، فكرت طويلا في الوضع المتأزم والحلول الممكنة، وكانت النتيجة الوحيدة التي توصلت إليها هي أنه لا يمكنني الاستمرار في الممارسة الكلية لمهامي، دون الإخلال بالعهد المقدس الذي عاهدت به الأمة. ووعيا مني بمسؤولياتي في هذا الظرف التاريخي، اعتبر أن الحل الوحيد للأزمة الحالية يكمن في ضرورة انسحابي من الساحة السياسية".

أنظر بوكرا (إدريس) تطور المؤسسات الدستورية في الجزائر. القسم الثاني مرجع سابق ص 241 – 242. وهكذا يتضح من نص الاستقالة، أنه كان على رئيس الجمهورية، إما أن يوافق على الإجراءات المتخذة، - والمتمثلة حسب ما يبدو – في توقيف المسار الانتخابي، الذي تقرر من طرف عناصر فاعلة في النّظام. كما يفهم من تصريح الجنرال " خالد نزار" كما سيأتي. وإما أن يرفضها، ويدخل في مواجهة مع هؤلاء، مما قد يؤدي – حسب اجتهاده- إلى انقسام وحدة الجيش، أو المساس بالوحدة الوطنية.. فاختار الحل الثالث، وفضل الانسحاب من الساحة السياسية.

جـــ - تصريح الجنرال "خالد نزار" على خلفية قرار إلغاء الانتخابات حيث قال: " إن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الدور الأول زرع الهلع في الرأي العام، خاصة بعد التصريحات التهديدية لقيادتها ... وأن الجيش قد اتخذ قراره بالتحرك للحيلولة دون حصول الإنقاذ على الأغلبية المطلقة في البرلمان ... خاصة أنها رفعت شعار "الدولة الإسلامية بالصندوق والبندقية". ثم أردف قائلا: "إن توقيف المسار الانتخابي، لم يكن لنا أمرا سهلا، لكنه كان الحل الوحيد لإنقاذ الديمقراطية الفتية والدولة! ولم يكن في أي حال من الأحوال انقلابا ... وأن ما قام به الجيش هو الحيلولة دون عودة الجزائر إلى القرون الوسطى! " أنظر تصريح الجنرال "خالد نزار" حول هذه المسألة. الموقع
http://www.AlitijaLakhar.com/archive/50/under-scope50.htm#st

[1] – راجع تصريح المجلس الدستوري بتاريخ 11 جانفي 1992 في بوكرا (ادريس) تطور المؤسسات الدستورية في الجزائر. القسم الثاني. مرجع سابق، ص 243.

ونشير أخيرا، أن قرار الإعلان عن توقيف المسار الانتخابي قد تمّ - كما سبق القول - من طرف "المجلس الأعلى للأمن" والذي هو حسب المادة: 162 من الدستور، مؤسسة استشارية، مهمته تقديم الآراء في كل القضايا المتعلقة بالأمن الوطني لرئيس الجمهورية، الذي يحدد كيفيات تنظيمه وعمله. وإذا كان المجلس الدستوري في تصريحه المؤرخ في 11 جانفي 1992 لم يشر إلى المجلس الأعلى للأمن "ضمن المؤسسات المكلفة بالسهر على استمرارية الدولة؛ فمن أين استمدّ هذا المجلس صلاحياته، وشرعية قراراته؟ إذ قد أصدر المجلس الأعلى للأمن بتاريخ 12 جانفي 1992 القرارات التالية.

1– توقيف المسار الانتخابي، حتى تتوفر الشروط الضرورية للسير العادي للمؤسسات...

2 – أنه في دورة مفتوحة إلى أن تتوصّل الهيئات الدستورية التي يتم إشعارها إلى إيجاد حل لشغور منصب رئاسة الجمهورية.

3 - التكفل مؤقتا بكل قضية من شأنها المساس بالنّظام العام، وأمن الدولة؛ كما أصدر المجلس بتاريخ 14 جانفي 1992 قرارا يقضي بإنشاء " المجلس الأعلى للدولة" وأوكل إليه ممارسة جميع السلطات التي يعهد بها الدستور المعمول به لرئيس الجمهورية.[1]

وهكذا، استمر المجلس الأعلى للدولة في إدارة سياسة البلاد، حيث شهدت في عهده مضاعفة العنف، واستفحال ظاهرة الإرهاب، وظهور العديد من الحركات المسلحة المختلفة التوجه والأهداف، ولعل بعضها – كما تؤكد بعض المصادر - مدعم من أطراف خفية فاعلة لدى السلطة لتستخدم عند الحاجة، خاصة بعدما ظهر الانقسام والخلاف داخل النّظام بين دعاة الحوار ودعاة الاستئصال.[2]

وبنهاية عهدته في 30 جانفي 1994، عين المجلس المذكور في نفس التاريخ العميد "لمين زروال" وزير الدفاع الوطني رئيسا للدولة للمرحلة الانتقالية والتي انتهت بفوزه في الانتخابات الرئاسية يوم 16 نوفمبر 1995 في الجولة الأولى وبنسبة عالية قدرت بـــ 61.14% من أصوات الناخبين.[3]

---

[1] – أنظر ، بوكرا (ادريس) مرجع سابق. ص 247، 248. أيضا الجريدة الرسمية عدد 3 بتاريخ 15 جانفي 1992 ص 80.

[2] – لونيسي (رابح) الجزائر في دوامة الصراع بين العسكريين و السياسيين. مرجع سابق ص 245 – 246.

[3] – أنظر الجريدة الرسمية، عدد 72 بتاريخ 26 نوفمبر 1995.

باشر الرئيس " اليمين زروال" عهدته بالدعوة إلى مؤتمر الوفاق الوطني، تمّ على إثره إدخال عدة تعديلات دستورية جوهرية، حيث وافق عليها الشعب في استفتاء 28 نوفمبر 1996 بنسبة 80% ، والتي شكّلت منعرجا حاسما، وبداية انطلاقة جديدة في تاريخ التعددية السياسية، والتطور الديمقراطي في الجزائر، سواء من حيث التنظيم أو الممارسة، كما سنتناول كل ذلك، بشيء من التفصيل، في المطلب الموالي.

المطلب الثالث

التطور الديمقراطي في الجزائر

منذ صدور دستور 1996 تنظيما وممارسة.

شهدت فترة حكم الرئيس " اليمين زروال" – كما سبق القول – عدة تعديلات جوهرية على دستور 1989، لكونه – حسب – رأي السلطة – كان مصدرا لأزمة سياسية حادة، وانزلا قات خطيرة، عصفت بالبلاد لعدة سنوات، وباعتبار هذه التعديلات، المخرج الوحيد، الذي اقتضته الضرورة، لتخطي هذه الأزمة، ولكي تشكل – أيضا - سدا منيعا، وصمام أمان، تحسبا لأي انزلاقات سياسية محتملة، كما أنها تجسّد، من جهة أخرى، مبدأ سيادة القانون، بالنسبة للجميع، من حيث احترامه، والتقيد بأحكامه، وتفسح المجال لبروز خريطة سياسية حزبية جديدة، تساهم في بناء وتطور المسار الديمقراطي.

وعموما، فقد كرّست هذه التعديلات في جانب منها، تقوية وتوسيع سلطات مؤسسة رئاسة الجمهورية، على حساب باقي السلطات الأخرى، وإنشاء غرفة ثانية للبرلمان، "مجلس الأمة" لكبح الغرفة الأولى وتقييدها.[1] كما تناولت، وضع العديد من الضوابط والقيود المتعلقة بالتعددية الحزبية، والتي ترجمت - فيما بعد - في شكل قوانين عضوية خاصة بنظام الانتخابات و الأحزاب السياسية وغيرها.

وتأسيسا على ما سبق، تتناول هذا المطلب، في ثلاثة فروع وذلك على النحو التالي.

الفرع الأول: دستور 1996 و التنظيم القانوني للأحزاب السياسية.

الفرع الثاني: الأحزاب السياسية والانتخابات التشريعية في ظل القوانين العضوية الجديدة.

---

[1] – أنظر، عيمور (محي الدين) الانتخابات الجزائرية، المشكلة والحل. موقع الجزيرة نت =

=

http://Aljazeera.net/Nrexerce.G66552CA.htm.

الفرع الثالث: الانتخابات الرئاسية، ودورها في بناء وتجسيد التجربة الديمقراطية في الجزائر.

الفـــــرع الأول

دستور 1996، والتنظيم القانوني للأحزاب السياسية

لا شك أن نتائج الانتخابات الرئاسية التي أجريت في 16 نوفمبر 1995، قد أشعرت النّظام الحاكم باسترجاع نوع من المصداقية السياسية المفقودة على المستويين الداخلي والخارجي، وأكسبته شرعية قانونية وشعبية كان في أشد الحاجة إليها، مكّنته – بالاستناد عليها – في المضي قدما، لإعادة النظر في دستور 1989 بإدخال عدة تعديلات جوهرية عليه، وافق عليها الشعب بنسبة عالية في استفتاء 28نوفمبر 1996.

وإلى جانب تقوية وازدياد سلطات رئيس الجمهورية، هدفت هذه التعديلات إلى محاولة تحقيق نوع من الاستقرار على مؤسسات الدولة، وخلق فضاء سياسي متوازن يساهم في ترشيد ممارسة الحرية السياسية، وبناء وتطوير المسار الديمقراطي. وسنتولى تفصيل هذا الإجمال، بشيء من الإيجاز، على النحو التالي.

أولا: أهم التعديلات المتضمنة في دستور 1996

من بين أهم التعديلات التي تضمنها دستور 28 نوفمبر 1996، نقتصر على ذكر بعضها كالآتي.[1]

أ – صلاحية رئيس الجمهورية في تقرير حل المجلس الشعبي الوطني، أو إجراء انتخابات تشريعية قبل أوانها.. وذلك حسب شروط المادة 129.

ب – حق رئيس الجمهورية في التشريع بأوامر في حالة شغور المجلس الشعبي الوطني، أو ما بين دورتي البرلمان (على أن تعرض على البرلمان في أول اجتماع له لإقرارها أو الاعتراض عليها)، المادة 124 وكذلك له حق التشريع بأوامر في حالة تقريره الحالة الاستثنائية، المذكورة في المادة 93 من الدستور.

جـ – إنشاء مجلس ثان للبرلمان يعرف باسم "مجلس الأمة" على أن يقوم رئيس الجمهورية بتعيين ثلث أعضائه من بين الشخصيات والكفاءات الوطنية في المجالات

---

[1] – كرس دستور 1996 في الفصل الرابع منه النص على الحقوق والحريات، وذلك من المادة، 29 إلى المادة 59. أما الواجبات فقد تضمنها الفصل الخامس من المادة 60إلى المادة 69. على أن تمارس جميع الحريات وفقا لأحكام المادة 63 من الدستور.

العلمية والثقافية والمهنية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك حسب المادتين 98، 101 من الدستور.[1]

د – ولترسيخ مبادئ العدالة، وسلطة القانون فوق الجميع، و التداول على السلطة، أنشئ مجلس للدولة لتعزيز سلطة القضاء على مؤسسات الإدارة، وكذا محكمة تنازع (المادتان 152 – 153). وأيضا تمّ إنشاء محكمة عليا لها صلاحية محاكمة رئيس الجمهورية عن الأفعال التي يمكن وصفها بالخيانة العظمى، وكذا رئيس الحكومة عن الجنايات والجنح، التي يرتكبانها بمناسبة تأديتهما لمهامهما. وأن يتمّ ذلك وفقا للأحكام التي ينص عليها الدستور (المادة 158).

هـ - تحديد فترة تجديد ولاية رئيس الجمهورية بمرة واحدة فقط وذلك طبقا لنص المادة 74 من الدستور التي تنص على أن " مدة المهمة الرئاسية خمس (5) سنوات. يمكن تجديد انتخاب رئيس الجمهورية مرة واحدة."

و – إلا أن أهم التعديلات الدستورية- إضافة إلى ما ذكر – هو ما أوردته المادة:"42" من الدستور من قيود وضوابط متعلقة بتأسيس وعمل الأحزاب السياسية، والتي تم التصديق على تفاصيلها فيما بعد. بموجب القانون العضوي الجديد للأحزاب السياسية رقم 97 – 09 و المؤرخ 6 مارس 1997.

وفي هذا الإطار تنص المادة: "42" من دستور 1996 على ما يلي:

حق إنشاء الأحزاب السياسية معترف به ومضمون.

ولا يمكن التذرع بهذا الحق لضرب الحريات الأساسية، والقيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية، والوحدة الوطنية، وأمن التراب الوطني وسلامته، واستقلال البلاد، وسيادة الشعب، وكذا الطابع الديمقراطي والجمهوري للدولة.

وفي ظل احترام أحكام هذا الدستور، لا يجوز تأسيس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي.

ولا يجوز للأحزاب السياسية اللجوء إلى الدعاية الحزبية التي تقوم على العناصر المبينة في الفقرة السابقة.

---

[1] – هذا، بالإضافة إلى الصلاحيات والسلطات المنصوص عليها في المواد من 77 إلى 79، ومن 91 إلى 97 من الدستور، وغيرها.

يحظر على الأحزاب السياسية كل شكل من أشكال التبعية للمصالح أو الجهات الأجنبية.

لا يجوز أن يلجأ أي حزب سياسي إلى استعمال العنف أو الإكراه مهما كانت طبيعتهما أو شكلهما.

تحديد التزامات وواجبات أخرى بموجب قانون".

ولعل أبرز أوجه الخلاف بين المادة المذكورة أعلاه، ونص المادة " 40" من دستور 1989 يظهر فيما أضافته المادة " 42" من دستور 1996 من قيود وضوابط تتصل بإنشاء، وكيفية ممارسة الأحزاب السياسية للنشاط السياسي، والتي يمكن ردّها إلى أمرين.

أ – منع استغلال أو إساءة استعمال عناصر الهوية الوطنية وهي " الإسلام، والعروبة، والأمازيغية " في الدعاية الحزبية.[1]

ب – التأكيد على منع استعمال العنف أو الإكراه، مهما كانت طبيعة وأشكاله في النشاط السياسي للأحزاب السياسية.

ولا شك، أن هذه القيود، تهدف إلى عدم تكرار ما عرفته الساحة السياسية من أحداث عنيفة ودامية منذ سنة 1992 والسنوات الموالية. ولقطع أي محاولة يمكن أن تستهدف مبدأ التعددية الحزبية نصت المادة "178" بالإضافة إلى مبادئ أخرى – على أنه: "لا يمكن لأي تعديل دستوري أن يمس... النّظام الديمقراطي القائم على التعددية الحزبية".[2]

هذا، ولقد جاءت تفاصيل المادة "42" في شكل قانون عضوي خاص بالأحزاب السياسية.صدر في 6 مارس 1997 تضمن شروط تأسيس وعمل وأهداف الأحزاب

---

(1) – أنظر، ديباجة دستور 1996. مرجع سابق . ص 3.

- أيضا المادة "3" من القانون العضوي للأحزاب السياسية رقم 97 – 09 مؤرخ 6 مارس 1997.

(2) – المادة 178 " لا يمكن لأي تعديل دستوري أن يمس: =

=

1 – الطابع الجمهوري للدولة .

2 – النّظام الديمقراطي القائم على التعددية الحزبية.

3 – الإسلام باعتبار دين الدولة.

4 – العربية باعتبارها اللغة الوطنية والرسمية.

5 – الحريات السياسية وحقوق الإنسان والمواطن.

6 – سلامة التراب الوطني ووحدته".

السياسية وغيرها من الأحكام. ومع أن القانون المذكور أعلاه لا يختلف كثيرا من حيث الجوهر عن قانون الجمعيات السياسية لسنة 1989، إلا أنه قد تضمن أحكاما جديدة، لا سيما المتعلقة بمبادئ تأسيس الحزب، و الشروط الخاصة بأعضائه، وكذا انعقاد مؤتمره التأسيسي... وغيرها من الأحكام. كتنظيم قانوني جديد للأحزاب السياسية، والذي سنتولى الإشارة إلى أهم أحكامه كالأتي.

ثانيا: التنظيم القانوني الجديد للأحزاب السياسية وفقا للقانون العضوي رقم 97 – 09 المؤرخ في 6 مارس 1997.

يمكن إجمال أهم أحكام القانون المذكور أعلاه كالتالي.

أ – شروط مبدئية لتأسيس الحزب وأهدافه (المادتان 3، 5).

تضمنت المادة: الثالثة "3" عدة التزامات وواجبات مبدئية يتعين على كل حزب سياسي، مراعاتها والتقيد بها في مختلف أنشطته السياسية، حيث نصت على ما يلي:

"يجب على كل حزب سياسي، أن يمتثل في ممارسة جميع أنشطته المبادئ والأهداف الآتية.

- عدم استعمال المكونات الأساسية للهوية الوطنية بأبعادها الثلاثة وهي الإسلام والعروبة والأمازيغية لأغراض الدعاية الحزبية؛
- احترام وتجسيد مبادئ ثورة أول نوفمبر 1954؛
- نبذ العنف والإكراه كوسيلة للتعبير و/ أو العمل السياسي أو الوصول إلى السلطة أو البقاء فيها، والتنديد به؛
- احترام الحريات الفردية والجماعية، واحترام حقوق الإنسان؛
- توطيد الوحدة الوطنية؛
- الحفاظ على السيادة الوطنية؛
- الحفاظ على أمن التراب الوطني وسلامته واستقلال البلاد؛
- التمسك بالديمقراطية في إطار احترام القيم الوطنية؛
- تبنّي التعددية الحزبية؛
- احترام الطابع الديمقراطي و الجمهوري للدولة؛
- احترام التداول على السلطة عن طريق الاختيار الحر للشعب الجزائري؛

كما منعت المادة الخامسة "5" أي حزب سياسي أن يبني تأسيسه و/ أو عمله على قاعدة و/ أو أهداف تتضمن ما يأتي:

- الممارسات الطائفية والجهوية والإقطاعية والمحسوبية؛

- الممارسات المخالفة للخلق الإسلامي والهوية الوطنية، وكذا قيم ثورة أول نوفمبر 1954 والمخلة برموز الجمهورية؛

- كما يجب على الحزب السياسي أن لا يبني تأسيسه أو عمله على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي، أو مهني أو جهوي.

هذا، ولأجل التقيد الصارم بأحكام المادتين المذكورتين، طالبت المادة "42" الجمعيات ذات الطابع السياسي المعتمدة والخاضعة لأحكام القانون السابق رقم 89-11 الصادر في 05 جويلية 1989 بجعل تسميتها وأسسها وأهدافها مطابقة للمادتين الثالثة "3" والخامسة "5" من هذا القانون، وكذا أي عنصر آخر من عناصر قانونها الأساسي أو نشاطاتها الناتجة عن تطبيق هذه الأحكام، وذلك في أجل شهرين ابتداء من تاريخ نشر هذا القانون.

ووفقا لما تقضي به المادة "43" فإن لهذه الجمعيات ذات الطابع السياسي أن تواصل نشاطاتها ريثما تمتثل لأحكام هذا القانون، وذلك في أجل أقصاه سنة من تاريخ نشره، وهذا يعني أن تاريخ 06 مارس 1998 كان هو آخر أجل لتكيّف الأحزاب السياسية مع قانونها العضوي رقم 09/97 حسب منطوق المادة المذكورة.

ب – شروط تتعلق باستمرار وجود الحزب وسيره ونشاطاته (المواد 6، 7، 8 ..)

يتقيد أي حزب سياسي حسب المادة السادسة "6" في سيره وعمله، ومختلف نشاطاته بالاحترام الصارم للدستور والقوانين المعمول بها، وامتناعه عن المساس بالأمن والنّظام العام، أو تحويل وسائل الحزب أو أية وسيلة أخرى بهدف إقامة تنظيم عسكري أو شبه عسكري.

والغرض من ذلك هو الحفاظ على وحدة البلاد، وتجنبها كل ما من شأنه أن يهدد أمنها أو استقرارها، والتزام كل حزب باعتماد الوسائل الديمقراطية السلمية في معترك الحياة السياسية للوصول إلى السلطة.

كما تحظر أي علاقة عضوية أو ولاء أو تبعية أو رقابة بين الحزب السياسي، وأي نقابة أو جمعية أو منظمة مدنية (المادة الثامنة "8").

ويحظر على الحزب السياسي القيام بأي تعاون أو علاقة مع أي طرف أجنبي تخالف أو تناقض أحكام الدستور والقوانين المعمول بها (المادة السابعة "7").

جـ - شروط خاصة بأعضاء الحزب وانعقاد مؤتمره التأسيسي المادة "18"

تشترط المادة "18" من القانون العضوي أنه لا يصح انعقاد المؤتمر التأسيسي للأحزاب السياسية إلا إذا توفرت الشروط الآتية:

- حضور 400 إلى 500 مندوب يختارهم 2500 عضو على الأقل ينتمون إلى 25 ولاية على الأقل من مجموع 48 ولاية.
- أن لا يقل عدد المؤتمرين عن ستة عشر "16" مؤتمرا لكل ولاية، وعدد المنخرطين عن 100 في كل ولاية.
- عدم جواز انعقاد المؤتمر خارج التراب الوطني في أي حال من الأحوال.
- حضور موثق أو محضر قضائي تعينه الدولة لتدوين جلسات المؤتمر.

وواضح أن المقصد من توافر هذه الشروط، هو القضاء على الأحزاب الصغيرة التي أنتجتها تفسيرات قانون الجمعيات السياسية السابق، والتي أدت إلى حدوث حالة من التشتّت السياسي في البلاد.[1]

د – الإجراءات الكفيلة باعتماد الحزب السياسي (المادة "22")

وفقا للمادة "22" يتم ايداع ملف طلب الاعتماد (مرفوق بالوثائق المنصوص عليها في المواد 13، 14، 23) لدى الوزير المكلف بالداخلية في ظرف 15 يوما بعد انعقاد المؤتمر التأسيسي للحزب مقابل وصل، بعد التأكد من مطابقته لأحكام قانون الأحزاب، على أن ينشر هذا الاعتماد خلال ستين "60" يوما من تاريخ الإيداع في الجريدة الرسمية، ويعتبر عدم نشر الاعتماد بعد انقضاء هذا الأجل موافقة عليه.

وحسب الفقرتين الخامسة "5" والسادسة "6" من المادة "22" فإنه إذا كان للوزير المكلف بالداخلية أن يرفض الاعتماد بقرار معلل، فإن لمؤسس الحزب حق الطعن في قرار الرفض أما الجهة القضائية الإدارية لمدينة الجزائر، والتي يتعيّن عليها الفصل فيه خلال شهر من تاريخ الطعن.

---

[1] – أنظر، جرادي (عيسى) التعددية والأحزاب السياسية في الجزائر، رسالة الأطلس – وطنية حرة – عدد 212 من 26 أكتوبر إلى 01 نوفمبر 1998 "الحلقة السابعة".

هذا، وإلى جانب قائمة الشروط والقيود التي أوردها المشرع المتعلقة أساسا بتأسيس الحزب، وكيفية سيره ونشاطاته، أورد من ناحية أخرى جملة من الجزاءات تترتب عند خرقها أو مخالفتها، وذلك حسب ما نصت عليه المواد من "36 إلى 45" من القانون المذكور.

وقد اضطرت وزارة الداخلية إلى رفع دعوى قضائية لحل عدة أحزاب وذلك بعد رفضها الامتثال لأحكام القانون الجديد،[1] في الوقت الذي استجابت فيه أحزاب أخرى وامتثلت لأحكامه، مثل "حركة النهضة الإسلامية" التي أصبحت "حركة النهضة" "وحركة المجتمع الإسلامي" والتي أصبحت "حركة مجتمع السلم" ... وغيرهما. أما الأحزاب الصغيرة والتي أثبتت عجزها عن المطابقة والتكيف مع أحكام القانون العضوي المذكور فقد حلت تلقائيا.

وعموما، فإن ما يلاحظ على بعض أحكام هذا القانون هو اتصافها بالغموض والعمومية وعدم الدقة في التفاصيل وفتح المجال واسعا للكثير من التأويلات والتفسيرات، مما حدا بالمجلس الدستوري إلى إبداء تحفظه على بعض مواده وذلك في جلسته المؤرخة في 1997/02/18.[2] إضافة إلى ما يتميز به هذا القانون في مجمله من طبيعة متشدّدة وصارمة وما يشوبه من ثغرات كثيرة تساهم إلى حد بعيد في تقليص حق إنشاء الأحزاب السياسية، ومنعها من ممارسة وظائفها الحقيقة مما يشكّل عوائق أساسية لحق الممارسة الفعلية للحرية السياسية في مجال الأنشطة السياسية.

وأيا ما كان الأمر، فقد تمخّضت أحكام القانون المذكور، عن رسم وتشكيل خريطة جديدة للقوى الحزبية على الساحة السياسية، والتي تمكّنت بالتالي، من خوض أول معركة للانتخابات التشريعية في ظل الأحكام الجديدة للقوانين العضوية، كما سنوجز ذلك في الفرع الموالي.

الفـــــرع الثانـــــي

الأحزاب السياسية والانتخابات التشريعية في ظل القوانين العضوية الجديدة

---

[1] – مثل الحركة من أجل الديمقراطية في الجزائر، حركة الأمة، أنظر جريدة الخبر عدد 2224 بتاريخ 21 مارس 1998.

[2] – المواد هي : 3، 13، 14، أنظر الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية بتاريخ 1997/03/06 الموافق 27 شوال 1417.

نتناول في هذا الفرع، خريطة الأحزاب السياسية طبقا للقانون العضوي رقم 97 - 09 (أولا) ثم نتطرق للانتخابات التشريعية التي أجريت في 05جوان 1997 في ظل القانون العضوي الجديد للانتخابات رقم 97-07 والمؤرخ في 06 مارس 1997 (ثانيا).

أولا: خريطة الأحزاب السياسية طبقا للقانون العضوي رقم 97-09الصادر في 06 مارس 1997

وفقا للقانون العضوي المشار إليه أعلاه، فإن الأحزاب السياسية كانت مطالبة بالتكيّف مع أحكامه بجعل تسميتها وأسسها وأهدافها مطابقة للمادتين "3"و "5"، ومن ثم إعادة تقديم أوراق اعتمادها من جديد للوزير المكلف بالداخلية، كما أشرنا سابقا.

ولقد كان من نتيجة ذلك أن قامت بعض الأحزاب الصغيرة بالتجمع في تكوينات حزبية أوسع تمكّنها من التكيّف والمطابقة مع القانون الجديد، لكي تضمن استمرارها على الساحة الحزبية. وفي ضوء هذه المعطيات، فقد برزت خريطة سياسية حزبية جديدة على الساحة السياسية تمكنت – لاحقا – من خوض معركة الانتخابات التشريعية لسنة 1997، وفق توجهات فكرية معينة، حيث يمكن تصنيفها حسب أهميتها في الاتجاهات التالية.[1]

أ – الاتجاه الوطني: ويمثله بالأساس؛

1 – حزب جبهة التحرير الوطني: وهو حزب وسطي، يتبنّى المبادئ الوطنية، كالوحدة الوطنية والدعوى إلى التفاهم والسلم والوئام، ويعتمد في خطابه الانتخابي على المرجعية التاريخية المرتكزة على المقاومة الوطنية.

شارك الحزب في الانتخابات التشريعية في 05 ماي 1997 وتحصل على المركز الثالث - كما سنرى فيما بعد – بعد أن انقسم على نفسه وخرج من تحت عباءته حزب جديد أطلق عليه اسم "حزب التجمع الوطني الديمقراطي".

2 – حزب التجمع الوطني الديمقراطي: تأسس هذا الحزب في 21 فيفري 1997 بعد انشقاقه عن حزب جبهة التحرير الوطني وانضمام العديد من أعضاء الجبهة إليه، إضافة إلى بعض المسؤولين الرسميين في الدولة، وفي مقدمتهم رئيسه السيد "عبد القادر بن

---

[1] – نظرا لبحثنا هذا الموضوع سابقا، فسنركز هنا فقط على أهم الأحزاب التي كيفت نفسها مع المادة 42 من الدستور، ومع أحكام القانون العضوي رقم 97-09 مع ذكر مبادئها وأهدافها، وهي التي تشكل فعلا الخريطة السياسية الحزبية الجديدة.

صالح" رئيس المجلس الوطني الانتقالي آنذاك، هذا فضلا عن تمتع الحزب بتأييد عدد من المنظمات غير الحكومية، مثل المجاهدين، وأبناء الشهداء، واتحاد الفلاحين، وخاصة الاتحاد العام للعمال الجزائريين.

يتبنّى الحزب نهجا وطنيا، فيركّز في خطابه السياسي على مبادئ الوحدة الوطنية والانسجام الداخلي، وإعادة الأمن والاستقرار السياسي، هذا فضلا، عن تمسكه بالمرجعية النضالية في مجال المقاومة، كما يعلن التجمع محاربته لما يسميه "التطرف الديني" ويركز في عمله على الطبقات المتعلّمة من أعضائه وعلى العنصر النّسوي.

وباعتباره حزب السلطة، فقد شارك في تشريعيات 1997 وفاز بالمركز الأول كما سيأتي بيانه.

ب – الاتجاه الإسلامي: ويمثل هذا الاتجاه مجموعة من الأحزاب أهمها:

1 – حركة مجتمع السلم "حمس": بعد انعقاد مؤتمرها التأسيسي في 30 ماي1991 تحت اسم حركة المجتمع الإسلامي، أصبحت تعرف باسم "حركة مجتمع السلم" "حمس" تماشيا مع نص المادة "42" من دستور 1996، ومع أحكام القانون العضوي رقم 97-09 للأحزاب السياسية، والذي يمنع استعمال عناصر الهوية الوطنية " وهي: الإسلام، العروبة، والأمازيغية" في أسماء الأحزاب أو في قانونها الأساسي.

تتبنّى الحركة توجّها إسلاميا معتدلا، من أهدافها المحافظة على ثوابت الأمة، والعمل على تحقيق الحل الإسلامي وفق سنن التغيير، بالأسلوب الديمقراطي السلمي، وباستراتيجية المشاركة. كما تسعى إلى إقامة السلم والأمن والاستقرار والوئام بشكل غير مشروط، وتركّز على حماية حقوق الإنسان وكرامة المواطن.شاركت في الانتخابات التشريعية سنة 1997 واحتلت المركز الثاني بعد حزب التجمع الوطني الديمقراطي.

2- حركة النهضة: تأسست تحت اسم "حركة النهضة الإسلامية" وبموجب المادة "42" من دستور 1996، وأحكام القانون العضوي 97-09 للأحزاب السياسية، أصبحت تعرف – بعد حذف كلمة إسلامية – حركة النهضة.

تتبنّى الحركة موقفا إسلاميا معتدلا، ترفض العنف بكل أشكاله وتدعو إلى الوئام والتسامح، وتسعى إلى تكوين مجتمع إسلامي بالطرق الديمقراطية السلمية. شاركت في تشريعيات 1997 واحتلت المركز الرابع.

جـ - الاتجاه اللائكي:[1] إلى جانب التحالف الوطني الجمهوري، يضم هذا الاتجاه، كلا من جبهة القوى الاشتراكية وحزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية شارك الحزبان الأخيران في الانتخابات التشريعية ليوم 05 جوان 1997 وحصد كل واحد منهما 19 مقعدا نيابيا من مجموع 380 مقعدا ولعل هذه النتيجة تؤكد الطابع الجهوي المحدود الذي لازال يلازم الحزبين حيث لم يستطع أيا منهما توسيع نفوذه خارج المنطقة التي يسيطر عليها تقليديا نحو مناطق أخرى (كمنطقة القبائل الصغرى مثلا) في ظل منافسة الاتجاهين الوطني، والإسلامي.

ورغم التشابه الكبير على المستوى السوسيولوجي والمنطلقات الفكرية، خاصة في مجال المطالبة الثقافية داخل برامج الحزبين إلا أن هذا لا ينفي وجود فوارق سياسية بينهما خصوصا بين قياداته في كيفية التعامل مع الأزمة التي تعيشها البلاد منذ انطلاق التعددية الحزبية، والتي تعكس استراتيجيات مختلفة في العلاقة مع الدولة.

د – الاتجاه الليبرالي: يمثل هذا الاتجاه في الغالب المتشبعون بالثقافة الأجنبية، ويتموقع أنصاره في أماكن استراتيجية في الوزارات والمؤسسات الوطنية والجماعات المحلية والذين يرون أن الحل يكمن في النهج الليبرالي، واقتصاد السوق، وأن الفكر الاشتراكي قد ولّى، ولم يعد يفي بمتطلبات العصر، وفي مقدمة هذا الاتجاه حزب التجديد الجزائري، والحزب الاجتماعي الليبرالي.

هـ - الاتجاه اليساري: ويتزعم هذا الاتجاه حزب العمال بقيادة "لويزة حنون" والذي يتّخذ من دفاعه على حقوق العمال، وحماية المستهلك، ورفض خوصصة القطاع العام أساسا لخطابه السياسي، شارك الحزب في تشريعيات 1997، وفاز بأربعة مقاعد نيابية.

والملاحظة العامة التي يمكن استخلاصها من خريطة الأحزاب السياسية المذكورة أنها بقيت محافظة على توجّهاتها ومبادئها الفكرية السابقة، إلا أن بعضها - كما سبق القول - قد كيّفت نفسها مع المادة "42" من دستور 1996، ومع أحكام القانون العضوي للأحزاب رقم 97-09 وذلك بالتغيير في أسمائها، وفي اتخاذ مواقف معينة كاستراتيجية سياسية.

ثانيا: الانتخابات التشريعية ليوم 5 جوان 1997، أهميتها، وانعكاساتها على الواقع السياسي

---

[1] – لمزيد من التفصيل حول هذا الاتجاه، راجع ما سبق. ص 486 وما بعدها.

تكتسب الانتخابات التشريعية التي أجريت في يوم 5 جوان 1997 أهمية خاصة، وذلك لعدة اعتبارات يمكن إيجازها في الآتي.[1]

1 – أنها أول انتخابات تشريعية تعددية تجري في البلاد، بعد إلغاء انتخابات 26 ديسمبر 1991، ولتعالج إلى حد ما، مسألة أزمة الشرعية السياسية في الجزائر، ولتضع مسيرة العملية الديمقراطية والتعددية الحزبية على المحك، وخاصة من حيث نيّة الاستمرار فيها، أو التراجع عنها.

2 – أن هذه الانتخابات تأتي في غمرة ظروف عصيبة، تميزت بموجة عنف وإرهاب بالغي القسوة والوحشية عانت منهما البلاد طيلة خمسة سنوات (من 1992 إلى 1997).

3 – أنها جاءت بعد أول انتخابات رئاسية تعددية في الجزائر، فاز بها الرئيس " اليمين زروال" سنة 1995. والتي بمقتضاها أعلن عن انتهاء المرحلة الانتقالية، وتكريس العودة رسميا إلى المسار الانتخابي، في محاولة لاسترجاع مؤسسة الرئاسة لنوع من المصداقية والشرعية – مهما كان وزنها – حتى تتمكّن من الشروع في تنفيذ مخطط البناء المؤسساتي للدولة.[2]

4 – أجريت هذه الانتخابات التشريعية بعد صدور عدة تعديلات، سواء منها الدستورية لسنة 1996، أو الخاصة بصدور القوانين العضوية، سواء المتعلق منها بالأحزاب السياسية رقم 97 – 09 والذي سبقت الإشارة إليه، أو الخاص بنظام الانتخابات رقم 97 –07 وذلك بتاريخ 6 مارس 1997. وقد تم بموجب هذا القانون العضوي الأخير التخلي عن أسلوب الاقتراع بالأغلبية على الاسم الواحد بدورين، والذي تبنّاه المشرع في الانتخابات التشريعية ليوم 26 ديسمبر 1991، واعتماد أسلوب الاقتراع النسبي على أساس القائمة مع تطبيق قاعدة الباقي الأقوى في توزيع المقاعد، وعدم أخذ في الحسبان القوائم التي لم تحصل على 5% على الأقل من الأصوات المعبّر عنها، وذلك حسب ما تنص عليه المواد من 101 إلى 105 من قانون الانتخابات.[3]

---

[1] – أنظر، شافعي (بدر الدين) الديمقراطية في المغرب العربي، مرجع سابق. ص 249.

[2] – راجع. لونيسي (رابح) الجزائر دوامة بين العسكريين و السياسيين، مرجع سابق. ص 267.

[3] – تنص المواد: من 101 إلى 105 من قانون الانتخابات على ما يلي:

المادة 101: "ينتخب المجلس الوطني الشعبي لمدة 05 سنوات بطريقة الاقتراع النسبي على القائمة...".

المادة 102: "يترتب على قاعدة الاقتراع المحددة في المادة 101 السابقة توزيع المقاعد حسب نسبة عدد الأصوات التي تحصل عليها كل قائمة مع تطبيق قاعدة الباقي الأقوى، لا تؤخذ في الحسبان، عند توزيع المقاعد، القوائم التي لم تحصل على خمسة بالمائة "5 %" على الأقل من الأصوات المعبّر عنها.

المادة 103: "بالنسبة لكل دائرة انتخابية، فإن المعامل الانتخابي الذي يؤخذ في الحسبان في توزيع المقاعد المطلوب شغلها هو حاصل قسمة عدد الأصوات المعبر عنها، منقوصة منه عند الاقتضاء الأصوات التي حصلت عليها القوائم التي لم تصل إلى الحد المشار إليه في الفقرة 2 من المادة 102 أعلاه، على عدد المقاعد المطلوب شغلها".

المادة 104: "يتم توزيع المقاعد على كل قائمة في إطار أحكام المواد 101و 102 و 103 من هذا القانون حسب الكيفيات الآتية.

1 – يحدد المعامل الانتخابي في كل دائرة انتخابية وفق الشروط المبينة في المادة 103 من هذا القانون.

2 – تحصل كل قائمة على عدد المقاعد بقدر عدد المرات التي حصلت فيها على المعامل الانتخابي.

3 – بعد توزيع المقاعد على القوائم التي حصلت على المعامل الانتخابي حسب الشروط المحددة في الفقرة السابقة، ترتب الأصوات الباقية التي حصلت عليها القوائم الفائزة بمقاعد، والأصوات التي حصلت عليها القوائم غير الفائزة بمقاعد، حسب أهمية عدد الأصوات التي حصلت عليها كل منها، وتوزع باقي المقاعد حسب هذا الترتيب.

وعندما تتساوى الأصوات التي حصلت عليها قائمتان أو أكثر يمنح المقعد الأخير للمترشح الأكبر سنا.

المادة 105: "يتم توزيع المقاعد حسب المترشحين وفقا للترتيب الوارد في كل قائمة".

هذا، وإذا كان من المآخذ التي تؤخذ على نظام الأغلبية. بصورتيه المطلقة والنسبية – هو أنه يجرد المعارضة كليا من التمثيل فور إعلان الفائز، ومن ثم فهو يؤدي إلى ظلم الأقلية إذ لا يعطيها تمثيلا يتناسب مع الأهمية العددية للأصوات التي حصلت عليها وخاصة في حالة الأغلبية البسيطة، والتي تقرر فوز المرشح أو القائمة التي تحوز على أكثرية الأصوات، وذلك مهما ضؤلت هذه النسبةّ إلى مجموع الأصوات الأخرى في الدائرة الانتخابية. كما يؤدي إلى استبداد البرلمان، وإضعاف المعارضة، ومن ثم إفساد النظم النيابي ... إلخ.

ودفعا لهذا الظلم ورغبة في تمثيل أصدق للشعب، لجأت بعض الدول إلى نظام التمثيل النسبي لكونه يحقق بعض المزايا ومنها: =

=

1 – يضمن تمثيل الأقليات السياسية بجانب حزب الأغلبية، وذلك بحصولها على عدد من المقاعد النيابية يتناسب مع عدد الأصوات المحصل عليها.

2 – إضافة إلى جعل الأمة ممثلة في البرلمان بمختلف اتجاهاتها، يساعد هذا النّظام كما يرى أنصاره على وجود معارضة قوية تتولاها أحزاب الأقلية في المجالس النيابية، مما يحول دون استبداد حزب الأغلبية بشؤون الحكم.

3 – فضلا على أنه يسمح للأحزاب بالمحافظة على صفائها الأديولوجي وطابعها الخاص، بحكم إمكانية تواجدها باستمرار على المستوى المحلي والوطني، فهو يشجع الناخبين على ممارسة حقوقهم الانتخابية والحرص على الإدلاء بأصواتهم مما يضمن المشاركة الشعبية الواسعة لممارسة الحرية السياسية.

والواقع أن ما ينسب إلى هذا النّظام من مزايا مسألة نسبية، وتعتمد أساسا على ظروف وأحوال كل دولة، ودرجة الوعي والنضج السياسي لشعوبها، ومن ثم فإن ما يحققه من مزايا في بلد، قد لا يحققه في بلد آخر.

هذا، ومما أخذ على نظام التمثيل النسبي من عيوب نذكر الآتي:

1 – بما أن هذا النّظام يؤدي في كثير من الأحيان إلى فشل أي حزب من الفوز بالأكثرية في البرلمان فإن ذلك يؤدي – بالضرورة – إلى تشكيل حكومة ائتلافية من أحزاب متعددة، مما سيخلق الأزمات الوزارية، وعدم الاستقرار الحكومي، وصعوبة العمل التشريعي.

2 – إن هذا الأسلوب من الاقتراع لا يصلح إلا في الدول التي عرف فيها النشاط السياسي مستوى عال من النضج والنمو، يؤهله لأن يكون معبرا عن وعاء انتخابي محترم، ومع ذلك فقد خلق الكثير من المشاكل في دول عريقة في ممارسة الديمقراطية "كإيطاليا مثلا" والتي لا تكاد تخرج من أزمة حتى تدخل في أخرى.

3 – يؤدي هذا النّظام إلى تضاؤل دور الناخب، وتقييد حريته، من طرف الحزب، الذي يملك عمليا حقيقة الاختيار، وخاصة في حالة الأخذ بنظام القوائم المغلقة.

وفي ضوء ما تقدم، يجدر بنا طرح التساؤل التالي: إلى أي حد، يمكن تحقق مزايا هذا النمط من الاقتراع في النّظام السياسي الجزائري؟

أ – لا شك أن هذا النمط من الاقتراع، وقد وضع بالنظر إلى نتائج تشريعيات 26 ديسمبر 1991 (الملغاة) والتي تمكن فيها حزب واحد – جبهة الإنقاذ – من الاستحواذ على أغلبية المقاعد البرلمانية، مزيحا من التمثيل أغلبية أحزاب المعارضة. لذلك، فإن هذا الأسلوب يكون أكثر تمثيلا للوعاء الانتخابي، حيث يزيد من احتمالات المعارضة.

(راجع، جرادي (عيسى) التعددية والأحزاب السياسية في الجزائر. رسالة الأطلس. العدد 219 من 14 إلى 20 ديسمبر 1998).

ب – إنه نظرا، لحداثة التعددية السياسية في الجزائر، واختلاف الأحزاب في منطلقاتها وتصوراتها وأهدافها، يؤدي هذا الأسلوب من الاقتراع إلى تشتيت لقوة الضغط السياسي الكفيل بتحقيق أغلبية قوية معارضة، تضمن حدا من التوازن في الممارسة السياسية، وتحول دون استئثار حزب السلطة بشؤون الحكم. =

=

ج - نظرا للعلاقة الغامضة، وغير الصادقة بين الأحزاب، والتي تطبعها المناورات والحسابات السياسية، تجعل المعارضة داخل البرلمان غير منسجمة، وغير ثابتة، وأن الحلول التي تأخذ بها لا تنبع من برنامج مرسوم أو سياسة محددة، وإنما هي حلول وقتية وعارضة توفّق بين اتجاهات متعارضة، مما يسهل احتواؤها، من طرف الحزب الحاكم.

علما أن هذه التعديلات لكلا القانونين العضويين، قد وضعت من قبل المجلس الوطني الانتقالي، وذلك لغياب المجلس التشريعي الذي تم حله، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

5 – إعلان رئاسة الجمهورية عن تشكيل لجنة محايدة لمراقبة الانتخابات بمشاركة كافة الأحزاب، وتخصيص بعض الوقت لها في الإعلام الحكومي.

وهكذا، فقد تقدم للمشاركة في هذه الانتخابات 39 حزبا، بخلاف المستقلين يتنافسون على "380" مقعدا في البرلمان، من بينها ثمانية "08" مقاعد خصصت للجزائريين المقيمين في الخارج، وبانطلاق الحملة الانتخابية في 15 ماي 1997فقد بدا واضحا أن النّظام بتسخيره كافة إمكانيات الدولة له، كان يستهدف فوز حزب السلطة "التجمع الوطني الديمقراطي" والذي استطاع –رغم أن مدة تأسيسه لم تتجاوز ثلاثة أشهر - أن يسجل حضوره في جميع الدوائر الانتخابية، وبقوائم يأتي على رأسها عدد من أعضاء الحكومة، ابتداء من رئيسها – آنذاك – السيد "أحمد أويحي" بالإضافة إلى قائمة طويلة من النقابيين، والمهنيين، وقيادات المنظمات الجماهيرية المختلفة.

ونظرا للاستغلال المكثف، وغير العادل للوسائل العمومية من طرف هذا الحزب الجديد، لاسيما لوسائل الإعلام المرئية، وغيرها،[1] فقد حمل المعارضة على التشكيك في حياد الحكومة، والطعن كلية في نتائج الاقتراع، وأصدرت أربعة أحزاب هي: حركة

د – إضافة إلى ما ذكر، فإن أسوأ مظاهر هذا النمط من الاقتراع، هو أن الوعاء الانتخابي لمترشح في نهاية القائمة، قد يكون أفضل بكثير من الوعاء الانتخابي لمتصدّر القائمة، ومع ذلك يكون الفوز للأقل تمثيلا، حيث يكفي لكل حزب أن يحصل على نسبة 5% من الأصوات حتى يضمن الفوز بمقعد في البرلمان، وهو الأمر الذي دفع قيادات الأحزاب إلى الترشح على رأس القوائم الانتخابية.

وبناء على ما تقدم، فإنه يخشى أن يؤدي تبني هذا الأسلوب من الاقتراع في الجزائر - في ظل الظروف العصيبة التي يمر بها المجتمع – إلى عكس ما قصده المشرع.

للمزيد من التفاصيل حول نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبي والمفاضلة بينهما، أنظر:

- شريط (الأمين) الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة. مرجع سابق، ص 225 – 240.
- بوالشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج1، مرجع سابق. ص 279 – 284

[1] – أنظر، شافعي (بدرالدين)الديمقرية في المغرب العربي. مرجع سابق. ص 150. =

=

- أيضا، نواصرية (صليحة) حماس الجزائر وخيار المشاركة، الزيتونة للإعلام والنشر. ط2 مارس 2003 ص 259 – 269.

مجتمع السلم، النهضة، جبهة القوى الاشتراكية، وحزب العمال، بيانا يشيرون فيه إلى الممارسات اللاديمقراطية التي صاحبت عملية الاقتراع، ومن أهمها:

- التضييق والضغط على الأحزاب، وتهديد أنصارها.

- زيادة عدد المكاتب المتنقلة بين البدو في الصحراء، بغير مبرر، وحدثت تجاوزات كبيرة بها.

- السمة العامة لعمليات التزوير المكثفة المصاحبة للانتخابات، مما أفقدها المصداقية والنزاهة...إلخ.

لقد أظهرت نتائج الانتخابات فوز حزب التجمع الوطني الديمقراطي بـــ 155 مقعدا من مجموع 380 مقعدا، مما أهّله بعد ذلك لتكوين حكومة ائتلافية والسيطرة على أهم المراكز فيها، ثم حزب مجتمع السلم بـــ 69 مقعدا نيابيا، محتلا المرتبة الثانية، أما حزب جبهة التحرير الوطني فقد فاز بـــ 64 مقعدا نيابيا، محتلا المرتبة الثالثة. أما المرتبة الرابعة وطنيا فقد عادت إلى حزب النهضة التي حصلت على 39 مقعدا نيابيا. وفاز كل من حزبي القوى الاشتراكية، والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية بـــ 19 مقعدا نيابيا لكل منهما، أما باقي المقاعد، فقد فازت بها الأحزاب الأخرى المشاركة، حيث فاز حزب العمال بأربعة مقاعد، الحزب الجمهوري التقدمي بـــ 03 مقاعد، وفاز بمقعد واحد كل من حزب الاتحاد من أجل الديمقراطية، والحزب الاجتماعي الليبرالي، بينما حصل المستقلون على أحد عشر مقعدا نيابيا.

لقد كان لنتيجة هذه الانتخابات وقع سيئ على الساحة السياسية، خاصة بالنسبة للمعارضة، كما أحدثت نوعا من الاستياء في أوساط بعض المراقبين للوضع في الجزائر، فمن أحزاب المعارضة، - مثلا – من دعا إلى إلغاء هذه الانتخابات كجبهة القوى الاشتراكية، ومنها من طالب بإعادتها، خصوصا في ضواحي المدن، كحركة النهضة، واعتبرت جبهة التحرير الوطني أنها حرمت من ستين "60" مقعدا أنتزع منها، في حين طالبت النهضة بأزيد من خمسين "50" مقعدا، ونفس التصوّر لعدم نزاهة الاقتراع وتشويهه تتقاسمه بقية الأحزاب المشاركة.

وعموما، فإن تشريعيات 1997، كما يرى بعض المحللين السياسيين، وما صاحبها من ممارسات غير ديمقراطية قد أدّت إلى تعميق الفجوة بين النّظام والمعارضة بكافة اتجاهاتها، وعجزت عن تحقيق الانفراج المأمول من ورائها للأزمة التي عاشتها البلاد منذ

فترة طويلة. ومع إصرار بعض القوى الفاعلة في النّظام على مواصلة اتباع سياسة الاستئصال، والعداء لاتجاهات وقضايا وطنية معينة، طُرحت الكثير من الشكوك حول وضعية ومستقبل عملية البناء والتطور الديمقراطي في البلاد بوجه عام.[1]

هذا، ولعل إعلان الرئيس "اليمين زروال" عن قرار استقالته في 11 سبتمبر 1998 قبل انتهاء ولايته الدستورية بعامين، وإجراء انتخابات رئاسية مسبقة لهو خير دليل، يعكس حقيقة الواقع السياسي القائم في البلاد. ورغم تأكيد الرئيس أن قرار الاستقالة نابع عن قناعته بفضائل التداول على السلطة، وترسيخ الثقافة الديمقراطية، إلا أن التفسير الحقيقي له، لا يعدو – كما يرى البعض - أن يكون نتيجة صراع، وتباين مواقف ورؤى، بين الرئاسة وبين أجنحة قابضة على زمام الأمور داخل أجهزة النّظام، ويتعلق بعضها بمسألة إشراك التيار الإسلامي في تسيير شؤون الدولة، وآليات سياسة المصالحة لحل الأزمة السياسية في البلاد ... وغيرها.

وهكذا، جاءت الانتخابات الرئاسية لسنة 1999، وبعدها لسنة 2004 لتكشف عن الوزن الحقيقي للأحزاب السياسية كمعارضة، في المعادلة السياسية، ومدى قدرتها على تفعيل الممارسة السياسية. ولتبيّن من جهة أخرى، مدى قناعة وإرادة كل من السلطة والمعارضة على تخطي الأزمة السياسية، وتجاوز معوّقات تجربة البناء والتحول الديمقراطي في الجزائر، ورسم آفاقها المستقبلية.

ذلك هو موضوع الفرع الثالث من هذه الدراسة، ونتناوله على النحو التالي:

الفـــــرع الثالـــــث

الانتخابات الرئاسية ودورها في بناء وتجسيد التجربة الديمقراطية في الجزائر

---

[1] – أنظر، شافعي (بدرالدين) الديمقراطية في المغرب العربي، مرجع سابق. ص 250 - 251.

- أيضا نواصرية (صليحة) لقد استقال (زروال) في شكل إقالة، لما تأكد أنه لا يعلم بكثير من الأمور، وأن هناك (رئاسة ظل) بشكل مواز، فقرر الذهاب... حماس الجزائر، وخيار المشاركة، مرجع سابق، ص 225.

يتعرض هذا الفرع لبحث مسألتين رئيسيتين، تتعلق الأولى بالانتخابات الرئاسية لسنة 1999 وانعكاسها على حقيقة النّظام الحزبي في بناء وتفعيل المسار الديمقراطي في الجزائر. أما الثانية فتتضمن دراسة تفصيلية للانتخابات الرئاسية لسنة 2004 – في ظل القانون الانتخابي الجديد رقم 04-01 – ودورها في محاولة بناء وتجسيد عملية التطور الديمقراطي.

أولا: الانتخابات الرئاسية لسنة 1999وانعكاسها على حقيقة النّظام الحزبي في بناء وتفعيل المسار الديمقراطي

لقد كشفت الانتخابات الرئاسية التي شهدتها الجزائر في 15 أفريل 1999 عن جملة من المعطيات السياسية تعكس حقيقة الوضع لنظام التعددية الحزبية في الجزائر، وأثرها على مسيرة عملية البناء والتحول الديمقراطي، وسنتولى، فيما يلي، رصد بعضها بإيجاز، وذلك على النحو التالي.

1 – وجود حالة أشبه بالانقسام داخل بعض الأحزاب الهامة بشأن هذه الانتخابات تعكس مدى حجم التناقضات الداخلية، والخلافات المستترة بين أجنحة متنافرة داخل تلك الأحزاب، تتجاذبها تموقعات مختلفة في نظرتها للمصالح، وفي درجة إيمانها بالمبادئ التي بنيت عليها، وقد ظهر ذلك جليا بشأن مسألة الترشيحات لرئاسة الجمهورية.

فحزب التجمع الديمقراطي – مثلا – انقسم على نفسه بشأن تقديم مرشح عنه، على اعتبار أنه حزب الأغلبية، هذا الاتجاه الذي قاده أمينه العام السابق – آنذاك – "الطاهر بن بعيبش" قابله اتجاه آخر مضاد، يرى ضرورة دعم "عبد العزيز بوتفليقة" كمرشح للإجماع الوطني وانتهى الأمر بإقالة "بن بعيبش" وتولّى "أحمد أويحي" مكانه كأمين عام للحزب، وتزكية "بوتفليقة".

وكذلك الأمر بالنسبة لحزب النهضة، فقد أصر رئيسه – آنذاك – "عبد الله جاب الله" على تقديم مرشح للحركة، في حين تمسك جناح آخر من أنصار "لحبيب آدمي" بتزكية "بوتفليقة" وهو ما تم بالفعل، بعد أن قرر مجلس شورى الحزب في دورته الاستثنائية، تنحية "عبد الله جاب الله" من رئاسة الحركة، الأمر الذي دفعه إلى تأسيس حزب آخر هو "حركة الإصلاح الوطني" وقام بترشيح نفسه في الانتخابات الرئاسية، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

أما حزب جبهة التحرير الوطني، وعلى إثر ما عرف "بالمؤامرة العلمية" بعد إزاحة السيد "عبد الحميد مهري" واستحواذ الفريق الإصلاحي على دواليب الحزب، تحول مساره، وأصبح يعتمد على أسلوب المشاركة في السلطة، حيث بادرت أمانة الحزب بقيادتها الجديدة بتزكية السيد، "عبد العزيز بوتفليقة" الأمر الذي واجه معارضة من العديد من المسؤولين رافضين قرار التزكية داخل الحزب، مما أثر سلبا على هيكل الحزب ومؤسساته الرسمية.

أما بخصوص حركة مجتمع السلم (حمس) من الانتخابات الرئاسية، فعلى إثر إقصاء زعيمها المرحوم "محفوظ نحناح" منها، في ظروف غامضة، بعد أن فصل المجلس الدستوري في ذلك، لعدم توفّره على الشروط، قرّرت الحركة – في نهاية المطاف – الالتحاق بركب المساندين للسيد "عبد العزيز بوتفليقة" بعد الإمضاء على أرضية مشروع الائتلاف مع الأحزاب الثلاثة (جبهة التحرير الوطني، التجمع الوطني الديمقراطي، حركة النهضة)[1] وذلك بالرغم من ظهور مؤشرات على وجود اختلافات عديدة داخل الحزب حول قرار المساندة.

أما بالنسبة لما يسمى "بالقطب الديمقراطي" فبعد اجتماعه الذي ضم كل من لجنة المواطنين للدفاع عن الجمهورية، والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، والتحالف الوطني الجمهوري، وحزب التجديد ...، أثبت المجتمعون صعوبة اتفاقهم على اتخاذ قرار موحّد نظرا للاختلافات التقليدية التي ما زالت تطغى على نقاشات الأحزاب، وأن مناسبة الانتخابات الرئاسية عاجزة عن لم شمل القطب الذي تنتظره رهانات قوية ستؤثر عليه حتما في المستقبل.[2]

2 – شكلية النّظام الحزبي وهشاشته، وغياب الالتزام بأصوله. ويظهر ذلك جليا، من خلال عجز الأحزاب السياسية وفشلها في تقديم مترشحين للانتخابات الرئاسية باسمها وتحت مظلّتها، فوفقا لخريطة المترشّحين السبعة، وباستثناء "حسين آيت أحمد" الذي ترشح للانتخابات عن جبهة القوى الاشتراكية، فإن الباقي ترشحوا كمستقلين أحرار، رغم أن معظمهم ينتمي إلى أحزاب سياسية، والسبب في ذلك يرجع، إما لعدم توصل الحزب إلى

---

[1] – أنظر، نوصرية (صليحة) حماس الجزائر وخيار المشاركة، مرجع سابق، ص 276 – 277.

[2] – راجع، أيو أنوغان (محمد) حوار بين رضا مالك، وسعيد سعدي. "الخبر الأسبوعي. عدد 06 من 14 – 20 أفريل 1999.

حدوث إجماع على ترشيحهم باسمه، كحالة "مقداد سيفي" في التجمع الوطني، "ومولود حمروش" في جبهة التحرير الوطني، وإما لوجود صراعات حزبية داخلية حول مسألة الترشيح نفسها، كحالة "عبد الله جاب الله" في حركة النهضة.

وهذا الوضع الذي آلت إليها الأحزاب له دلالة على عدة أمور منها.

أ – تخلي الأحزاب السياسية عن عملها الحقيقي، ودورها المنوط بها، كمعارضة حيث خلا الجو للجان المساندة لكي تضطلع بدور الأحزاب، ويصبح لها مكانا في الواقع السياسي الجزائري.

ب – ركون الأحزاب إلى انتهاج سياسة المشاركة، والمضي في ركب السلطة، كخيار استراتيجي، يضمن لها تحقيق بعض الامتيازات والمكاسب مقابل تقديم تنازلات لمواقف مبدئية.

جـ - إضافة إلى تحوّلها عن وظيفتها الأساسية كمعارضة، أدى أسلوب التزكية والمساندة من طرف الأحزاب، إلى إلغاء الصراع الحزبي، والتنافس السياسي النزيه بينها، كما أن التفافها حول مرشح معين، يحرم بقية المترشحين، من القاعدة الحزبية التي توفر لهم الدعم والمساندة سواء من الناحية المادية، أو من حيث الهياكل القاعدية.[1] وتصبح – عندئذ – قضية التعددية. مسألة شكلية، عديمة الجدوى والفعالية.

وهكذا، تقدم للانتخابات الرئاسية سبعة "07" مترشحين هم (عبد العزيز بوتفليقة، مولود حمروش، مقداد سيفي، يوسف الخطيب، أحمد طالب الإبراهيمي، حسين آيت أحمد، سعد عبد الله جاب الله)، ليتم انسحاب المترشحين الستة فيما بعد، تاركين الساحة السياسية خالية لبوتفليقة الذي كان يحظى بدعم عدة قوى مؤثرة في المجتمع، أهمها المؤسسة العسكرية، إلى جانب أحزاب التحالف المشكلة لأكبر ائتلاف حزبي داخل البرلمان. وقد برر المترشحون الستة انسحابهم، بوجود نية مبيتة لتزوير الانتخابات لصالح بوتفليقة.

وقد أجريت الانتخابات المسبقة في موعدها المحدد، ليفوز بها السيد "عبد العزيز بوتفليقة" بالأغلبية المطلقة، ليترسّخ نفس المسار الذي دأب على انتهاجه النّظام، في كل مرة، وهو تكريس ورجحان كفة الصراع لصالح من تؤيده وتؤازره المؤسسة العسكرية

---

[1] – أنظر، وداد –ع – هل تفتح الأحزاب ما أغلقته السلطة. رسالة الأطلس. عدد 126، من 01 إلى 06 فيفري 1999.

باعتبارها القوة الحاسمة والقادرة على وضع اللمسات الأخيرة وترتيبها لهيمنتها على مقاليد الأمور.[1]

ثانيا: الانتخابات الرئاسية لسنة 2004
- في ظل القانون الانتخابي الجديد رقم 04-01 -
ودورها في محاولة بناء وتجسيد عملية التطور الديمقراطي

على إثر فوزه في الانتخابات الرئاسية ليوم 15 أفريل 1999 بالأغلبية المطلقة من الأصوات، والتي خاضها السيد "عبد العزيز بوتفليقة" بمفرده، بعد انسحاب المرشحين الستة عشية إجرائها،[2] بدعوى وجود نية مسبقة للتزوير لصالحه من طرف أعوان السلطة، وتأكّدهم من عدم شفافية الانتخابات، وتحيّز الإدارة ضدهم. هذه الدعاوى التي يراها البعض عارية عن الدليل، وغير مقنعة، وإنما الهدف الحقيقي من الانسحاب هو إضعاف الرئيس المقبل لكي يضل دائما أسير وضعية معينة لا فكاك منها.[3]

لذلك، وفور تولّيه مهماته، أخذ الرئيس على عاتقه القيام بعدة إجراءات جوهرية على الساحة السياسية، وذلك في خطوة جريئة منه للقضاء على تصاعد أعمال العنف، وإخماد نار الفتنة، وعودة الطمأنينة والأمن إلى ربوع البلاد. وكان على رأس هذه الإجراءات هو لجوئه إلى الشعب لاستفتائه حول "قانون الوئام المدني" والذي نال موافقة الشعب يوم 16 سبتمبر 2000 بأغلبية مطلقة، واعتبر ذلك استكمالا لشرعية الرئيس المنقوصة لسنة 1999، حيث تعدت النسبة 98%.

وبموجب هذا القانون أعلن العفو عن كل من يلقي السلاح خلال ثلاثة أشهر، جرى تمديدها إلى يوم 13 جانفي 2001، حتى يتمكن المسلحون من العودة إلى المجتمع وإدماجهم فيه كمواطنين رجعوا إلى أحضان شعبهم، وبعد اندلاع المظاهرات التي عرفت "بالربيع الامازيغي" والمطالبة بالاعتراف باللغة الأمازيغية لغة وطنية إلى جانب العربية،

---

[1] – راجع، في ذلك، شافعي (بدرالدين) الديمقراطية في المغرب العربي، مرجع سابق. ص 251.

[2] – وإن كان الانسحاب غير جائز قانونا بمقتضى نص المادة "161" من قانون الانتخابات.

[3] – أنظر، عميمور (محي الدين) الانتخابات الجزائرية، المشكلة والحل.
الجزيرة.نت http://Aljazeera.net/NR/exerces G66552.cA.htm

أعلن الرئيس في 12 مارس 2002 اللغة الأمازيغية لغة وطنية بجانب اللغة العربية في البلاد، حيث أقر البرلمان في 10 أفريل تعديلا دستوريا يقضي بذلك.

هذا، وإلى جانب قيامه بمساعي تتعلق بالنواحي الاقتصادية، وإصلاح الإدارة، وأجهزة الدولة والقضاء، تصدّى كذلك لبعض الملفات الكبرى، ومقاومة القوى الضاغطة، موظفا في ذلك، التأييد الشعبي له، في تبني مواقفه.[1]

ولقد كان لهذه الإجراءات المتّخذة انعكاسات إيجابية ومؤشرات توحي باقتراب انتهاء ثقافة العنف والحقد، والتي استمرّت لسنوات طويلة بين الجزائريين، وعودة حالة الأمن والاستقرار إلى البلاد. ذلك هو الرصيد الذي سيعتمده السيد "عبد "العزيز بوتفليقة" – إلى جانب المصالحة الوطنية الشاملة، ووقف النزيف الدموي – في حملته الانتخابية لرئاسيات 8 أفريل 2004 ضد منافسيه، خاصة خصمه العنيد السيد "علي بن فليس" – الأمين العام لجبهة التحرير الوطني، آنذاك – والذي أعلن منذ سنة 2003 على انتهاج الجبهة، خطا سياسيا جديدا يستند إلى الاستقلالية عن وصاية الدولة.

وعلى إثر خلافات مع الرئيس "بوتفليقة" بشأن الانتخابات الرئاسية، أقيل السيد "علي بن فليس" من رئاسة الحكومة يوم 30 ماي 2003، وتم تعيين السيد "أحمد أويحي"" رئيسا للحكومة مكانه.

هذا، وبعد انسحاب جبهة التحرير الوطني من حكومة "أحمد أويحي" واختيارها السيد "علي بن فليس" يوم 04 أكتوبر 2003 مرشحا لرئاسيات 2004، وكذا تجميد القضاء الجزائري يوم 30 ديسمبر 2003 كل نشاطات جبهة التحرير الوطني، أدى الصراع الحاد بين عبد العزيز بوتفليقة، وجناح علي بن فليس في جبهة التحرير الوطني إلى انقسام الحزب إلى تيارين رئيسيين.[2]

- **التيار الأول**: يقوده السيد علي بن فليس، ويؤيد ترشيح هذا الأخير للرئاسيات.

- **التيار الثاني**: ويسمي "الحركة التصحيحية" ويقوده وزير الخارجية السيد "عبد العزيز بلخادم" ويؤيد بقوة إعادة ترشيح "عبد العزيز بوتفليقة" لعهدة ثانية باعتباره أحد أبرز أبناء

---

[1] – أنظر، شلبي (يوسف) حمى الانتخابات الرئاسية الجزائرية والاحتمالات المجهولة، أفريل 2004.
http://albayan-magazine.com/filesalgeria/5htm

[2] – لمزيد من التفصيل، راجع. حريشان (عبد القادر) رياح الثورة في ديار جبهة التحرير الوطني، السفير، أسبوعية مستقلة شاملة، عدد 188، من 05 إلى 11 جانفي 2004، ص 03.

جبهة التحرير الوطني إبان الثورة التحريرية وبعدها ، وممن ناضلوا من اجل تحرير الوطن من ربقة الاستعمار الفرنسي الغاشم .

وفي خضّم هذا المشهد السياسي بكامل أطيافه، وتشكيلاته السياسية تقدّم لرئاسيات 08 أفريل 2004 ستة مرشحين، بعد إجازتهم من طرف المجلس الدستوري يوم 02 مارس، وهؤلاء هم:

- عبد العزيز بوتفليقة: رئيس الجمهورية.
- علي بن فليس: أمين عام جبهة التحرير الوطني.
- سعد عبد الله جاب الله: رئيس حركة الإصلاح الوطني.
- لويزة حنون: رئيسة حزب العمال.
- سعيد سعدي: رئيس التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية.
- علي فوزي رباعين: رئيس حزب عهد 54.

علما أن المجلس الدستوري، الذي بيده حق إجازة أو رفض الترشيح، كان قد رفض ترشح ثلاثة مترشحين وهم السادة: "أحمد طالب الإبراهمي" وزير خارجية سابقا، "موسى تواتي" رئيس الجبهة الوطنية، "سيد أحمد غزالي" رئيس حكومة سابقا، لأسباب مختلفة.[1]

هذا، وفي محولة لترسيخ المسار الديمقراطي، وإعطاء مصداقية أكبر لعملية الاقتراع، وتبديد الشكوك التي قد تحيط بأجواء وظروف الانتخابات، اتّخذت السلطة عدة إجراءات وضمانات فعلية على مستوى التنظيم والممارسة، مما جعل الحكومة تبالغ في وصف عملية الاقتراع بأنها ستكون أكثر شفافية ونزاهة، مقارنة بأي بلد في العالم، بما في ذلك البلدان العريقة في الديمقراطية والتداول على السلطة.[2]

1 – أهم التعديلات والإجراءات المتخذة لتكريس وضمان الممارسة الفعلية للحرية السياسية

وقد انصبت هذه الإجراءات الضامنة، والداعمة لمصداقية عملية الاقتراع على جانبين، أحدهما تشريعي، والآخر تنظيمي، ونتناولها على النحو التالي:

---

[1] – أنظر، الجريدة يومية إخبارية. الخميس 08 أفريل 2004. الجزائر ص06.

[2] – راجع، شلبي (يوسف) حمى الانتخابات الرئاسية الجزائرية، إشارة سابقة

الجانب الأول: على المستوى التشريعي

ويتعلق بتعديل قانون الانتخابات، حيث صدر القانون العضوي رقم 04 – 01 المؤرخ في 07 فبراير 2004 معدل ومتمم للأمر رقم 97 – 07 المؤرخ في 06 مارس 1997 المتعلق بقانون الانتخابات[1] والتي سبقت الإشارة إليه. ومن بين التعديلات التي تكرّس الممارسة الفعلية للحرية السياسية، في إطار الشروط والضمانات المنصوص عليها، تدعيما وترسيخا لبناء المسار الديمقراطي. والكفيلة بإبراز مصداقية التعبير عن سيادة الشعب، وإعطاء المضمون الحقيقي لشرعية الحكم، يمكن الإشارة إلى أهم هذه التعديلات ، ونجملها في الآتي:

أ – حق المترشحين في استلام النسخ من القائمة الانتخابية البلدية، ومن قائمة أعضاء مكاتب التصويت: وبهذا يكون لكل مترشح، ولكل حزب سياسي مشارك في الانتخابات، الحق في طلب نسخة من القائمة الانتخابية البلدية واستلامها (المواد 21، 26، 40) وفي هذا الإطار تنص المادة "21" من القانون العضوي رقم 04 – 01 المؤرخ في 07 فبراير 2004 على أن "لكل ناخب الحق في الإطلاع على القائمة الانتخابية التي تعنيه، كما يحق للممثّلين المعتمدين قانونا للأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات، والمترشّحين الأحرار، الإطلاع على القائمة الانتخابية البلدية والحصول على نسخة منها".[2]

كما يكون لممثلي الأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات، وكذا المترشحين الأحرار الحق، أيضا، في استلام نسخة من قائمة أعضاء مكاتب التصويت، والأعضاء الإضافيين الذين يعنيهم الوالي من بين الناخبين والمقيمين في إقليم الولاية، كما يمكن أن تكون هذه القائمة، محل تعديل في حالة اعتراض مقبول. وهذا من شأنه أن يدعم ويعزّز ضمانات الحياد لمؤطري مكاتب الاقتراع من جهة، ويساهم في توفير وكفالة عنصري الثقة والمصداقية لعملية الاقتراع.

تنص المادة "40" على أن: "تنشر قائمة أعضاء مكاتب التصويت والأعضاء الإضافيين بمقر كل من الولاية والبلديات المعنية، بعد خمسة "05" أيام من قفل قائمة

---

[1] – الجريدة، الرسمية للجمهورية الجزائرية. عدد 9 لـــ 11 فبراير 2004. ص 21 – 27.

[2] – المادة 26: "تحفظ القائمة الانتخابية البلدية بالأمانة الدائمة للجنة الانتخابية البلدية، تودع نسخ من هذه القائمة على التوالي، بكتابة ضبط الجهة القضائية الإدارية المختصة، وبمقر الولاية".

المترشحين، وتسلم إلى ممثلي الأحزاب السياسية المشاركة في الانتخابات، وكذا المترشحين الأحرار في نفس الفترة، وتنشر في مكاتب التصويت يوم الاقتراع". فقرة "2"

كما "يمكن أن تكون هذه القائمة محل تعديل في حالة اعتراض مقبول"فقرة "3".

ب – إلغاء مكاتب التصويت الخاصة: (المواد: 2 مكرر، 12، 62، 66)

يعتبر هذا الإجراء من أهم التعديلات التي أدخلت على قانون الانتخابات، والذي تم بموجبه إلغاء الصناديق الخاصة المعدّة لتصويت أفراد الجيش الوطني الشعبي، وأسلاك الأمن، وغيرهم، والذين سيمارسون – بمقتضى هذا التعديل – حقهم في التصويت، مثل، باقي المواطنين في مكاتب التصويت المنتشرة عبر كامل التراب الوطني مباشرة أو بالوكالة، وفي هذا الخصوص تنص المادة: 2 مكرر على أن: "...يحق لأفراد الجيش الوطني الشعبي، والأمن الوطني والحماية المدنية ومستخدمي الجمارك الوطنية، ومصالح السجون، والحرس البلدي التصويت مباشرة". أما المادة "62" فهي تعطي لكل ناخب من الفئات المذكورة أعلاه، الحق في أن يمارس التصويت بالوكالة بطلب منه، متى كان ملازما لمكان عمله يوم الاقتراع.[1]

جـ - حضور ممثلي المترشحين عملية الاقتراع ومرقبتها، (المادتان: 45، 61)

إن شفافية ونزاهة ومصداقية عملية الاقتراع، يتوقّف إلى حد كبير على الدور الحاسم المنوط بممثلي المترشحين المكلفين بالسهر على مراقبة مكاتب ومراكز التصويت، وإشاعة جوّ من الثقة اللازمة لحسن سير العملية الانتخابية برمّتها.

ومن ثم، وحتى تتحقق هذه الغاية فإنه يجب وفقا لما تقضي به أحكام المادتين "45"، "61" من القانون العضوي رقم 04 – 01 المذكور، اتخاذ جميع الترتيبات العملية الكفيلة بتمكين ممثلي المترشحين المفوضين قانونا من الممارسة الفعلية لحقهم في مراقبة كافة عمليات التصويت، وفرز البطاقات، وعدّ الأصوات في كل الأماكن حيث تجري هذه العمليات، بما في ذلك مكاتب التصويت المتنقّلة. هذا فضلا عن المراقبة الخاصة للصناديق قبل انطلاق عملية الاقتراع.[2]

---

[1] – ووفقا للمادة 66: فإن إعداد الوكالات الصادرة عن الفئات المذكورة في المادة 2 مكرر، يمكن أن يتم أمام قائد الوحدة، أو بعقد يحرر أمام رئيس اللجنة الإدارية الانتخابية في أية بلدية. (أنظر المادة 66. ف 5،3)

[2] – أنظر، تعليمة رئيس الجمهورية في 2004/02/07 الجريدة الرسمية. عدد 9. بتاريخ 11 فبراير 2004. ص 29.

وتأكيدا لهذا المسعى، وبالإضافة إلى ما ذكر، تقضي الفقرة الثالثة من المادة "61" بإمكانية تقديم قائمة إضافية لممثلي المترشحين تحسبا لمواجهة أي غياب طارئ قد يحدث لمراقبي القائمة الأصلية.[1]

ولا شك، أن هذا الإجراء، فيه تعزيز لآلية مراقبة العمليات الانتخابية، ومواجهة أي احتمال تغيّب لممثّلي المترشحين يوم الاقتراع.

د – حق ممثلي المترشحين في استلام نسخة من محاضر الفرز، والإحصاء للأصوات مصادق على مطابقتها للأصل (المواد: 56، 58، 116، 164، 165)

إنه وفقا لأحكام المادة "56" من القانون المذكور، فإن نتائج الفرز في كل مكتب تصويت، يجب أن تحرّر بحبر لا يمحى، وبحضور الناخبين، في محضر من نسختين يوقعهما أعضاء مكتب التصويت، على أن يتضمّن – عند الاقتضاء – ملاحظات و/ أو تحفظات للمترشحين أو لممثليهم. هذا، وبعد تصريح رئيس المكتب علنيا بالنتيجة يتولى تعليقها في قاعة التصويت، بمجرد تحرير المحضر، وتسلّم النسخة منه لممثلي المترشحين، حسب ما تقضي به المادة "5/56" بقولها: "تسلم نسخة من محضر فرز الأصوات، مصادق على مطابقتها للأصل من قبل رئيس مكتب التصويت، إلى الممثل المؤهل قانونا لكل مترشح أو قائمة مترشحين، مقابل توقيع بالاستلام فور تحرير محضر الفرز، وقبل مغادرة مكتب التصويت".

وعلاوة على ذلك، فإن اللجنة الانتخابية البلدية المكلّفة بالإحصاء العام للأصوات، بحضور رؤساء مكاتب التصويت، وكذا المترشحين أو ممثليهم، مطالبة طبقا للفقرة الخامسة من المادة "58": "بتسليم نسخة من محضر الإحصاء البلدي للأصوات، مصادق على مطابقتها للأصل من قبل رئيس اللجنة إلى الممثل المؤهل قانونا لكل مترشح أو قائمة مترشحين، مقابل توقيع بالاستلام، فور تحرير محضر الإحصاء".

كما تقوم هذه اللجنة بإرسال نسخة بإحصاء النتائج المحصّل عليها في كافة مكاتب التصويت على مستوى البلدية إلى اللجنة الولائية[2] – أو لجنة الدائرة الانتخابية- حيث تقوم هذه الأخيرة، بجمع نتائج الاقتراع لمجموع دائرتها الانتخابية وتسجلها في محضر

---

[1] – جاء في المادة 3/61: "كما يمكن تقديم قائمة إضافية بنفس الشروط، وفي نفس الآجال للتعويض في حالة غياب المراقبين في مكتب أو مركز التصويت".

[2] – حول تأليف اللجنة الانتخابية واجتماعاتها وقراراتها انظر المادة. 88 من القانون المذكور.

خلال اليوم الموالي ليوم الاقتراع على الأكثر، وترسل فورا إلى المجلس الدستوري.[1]
على أن: "تسلم نسخة من محضر النتائج مصادق على مطابقتها للأصل من قبل رئيس اللجنة الانتخابية إلى الممثل المؤهل قانونا لكل مترشح أو قائمة مترشحين مقابل توقيع بالاستلام". (المادة 116/ف 1، 3، 4).

هـــ - الحق في الطعون القضائية وتعزيزها. (المادة 92)

إن الممارسة الفعلية لحق المراقبة لكافة عمليات التصويت، بغية إعطاء مصداقية أكبر لعملية الاقتراع، لن تتحقق على الوجه الأكمل، إلا بتعزيز سبل الطعن، وتأهيل الجهات القضائية الإدارية للنظر في النزاعات الانتخابية.

وفي هذا الإطار كفلت المادة "92" من القانون المذكور أعلاه، مبدأ الحق في الطعن لكل ناخب في النتائج المعلنة من طرف اللجنة الانتخابية الولائية، والتي تعتبر أعمالها وقراراتها إدارية قابلة للطعن أمام الجهات القضائية المختصة، تنص المادة "92": على أن "لكل ناخب الحق في المنازعة في مشروعية عمليات التصويت أمام الجهة القضائية الإدارية المختصة في أجل يومين "2" كاملين ابتداء من تاريخ إعلان اللجنة الولائية النتائج ...."على أن تفصل في الطعن في أجل أقصاه خمسة أيام كاملة ابتداء من تاريخ رفع الدعوى. ويكون القرار نهائيا وقابلا للطعن بالنقض أمام مجلس الدولة خلال عشرة أيام "10" كاملة ابتداء من تاريخ التبليغ. "المادة 92".[2]

و – الضمانات الجزائية. (المادة 203 مكرر)

رغبة في التطبيق الصارم لما أدخل على قانون الانتخابات من تعديلات، والتي تشكل – في الواقع – نقلة نوعية في مجال الممارسة الفعلية للحرية السياسية، لتعزيز وبناء المسار الديمقراطي في جانبه التشريعي، فإن المشرع لم يهمل جانب الجزاءات المترتبة عن أي تجاوز لها، بحيث نص على عقوبات أصلية وأخرى تكميلية لكل من يخالف الالتزام المطلق لتطبيق أحكام هذا القانون، وهذا ما نصت عليه المادة "203" مكرر بقولها: "يعاقب بالحبس من سنة"1" إلى ثلاث "03" سنوات كل من امتنع عن تسليم القائمة الانتخابية البلدية، أو محضر فرز الأصوات، أو محضر الإحصاء البلدي أو الولائي للأصوات إلى الممثل المؤهل قانونا لكل مترشح أو قائمة مترشحين.

---

[1] – أنظر، المادتين 164، 165 من القانون العضوي رقم 04 – 01.

[2] – أنظر أيضا، المواد. 25، 86، 88 من القانون العضوي 04 – 01 المذكور.

علاوة على ذلك، يجوز للقاضي أن يحكم بالعقوبة التكميلية المنصوص عليها في الفقرة الثانية من المادة "14" من قانون العقوبات".

ولا شك أن هذا الالتزام من شأنه أن يدّعم شفافية ونزاهة عمليات التصويت، ويكرس مبدأ حياد الإدارة إزاء كافة المترشحين والمنصوص عليه في المادة الثالثة "3" بقولها: "تجري الاستشارات الانتخابية تحت مسؤولية الإدارة التي يلتزم أعوانها التزاما صارما بالحياد". هذا الحياد الذي لا يعدّ حتمية يقتضيها النّظام الديمقراطي فحسب، بل هو كذلك واجب قانوني يقع جهله أو خرقه، تحت طائلة ما ينص عليه القانون من عقوبات إدارية وجزائية.[1]

هذا، ولقد أكد رئيس اللجنة السياسية لمراقبة الانتخابات الرئاسية السيد، "سعيد بوالشعير"، أن قانون الانتخابات الجديد قد سدّ جل الثغرات التي بإمكانها أن تؤدي إلى حدوث التزوير، مشترطا في ذلك، أن يولي المترشحون من خلال ممثليهم العناية الكافية واللازمة والصارمة لعملية المراقبة لمختلف مراحل العملية الانتخابية.[2]

الجانب الثاني: على المستوى التنظيمي

في إطار استكمال بناء المسار الديمقراطي، ورغبة في حماية الوعاء الانتخابي، وجعله يعبر بصدق عن إرادته الحقيقية الضامنة لمصداقية عملية الاقتراع، والكفيلة بإعطاء مضمون حقيقي لشرعية الحكم، اتخذت عدة إجراءات تكميلية ترمي على وجه الخصوص إلى تعزيز صحة الاستشارات الانتخابية، مما يضفي على عملية الاقتراع طابع النزاهة والشفافية، والمصداقية في نتيجته، ومن هذه الإجراءات التكميلية نقتصر على ذكر بعضها كالآتي.

أ – إنشاء اللجنة السياسية الوطنية لمراقبة الانتخابات الرئاسية[3]

بمقتضى مرسوم رئاسي رقم 04 – 20 مؤرخ في 07 فبراير 2004، استحدثت لجنة سياسية وطنية لمراقبة الانتخابات الرئاسية ليوم 08 أفريل 2004، وهي تعتبر طبقا للمادة الثانية "2" من المرسوم المذكور أعلاه، "هيئة خاصة ذات فروع محلية تتمتع

---

[1] – أنظر التعليمة الرئاسية. بتاريخ 07 فبراير 2004، والمتعلقة بانتخاب رئيس الجمهورية. إشارة سابقة.

[2] – جريدة الأحداث، العدد 560. بتاريخ 08 مارس 2004. الجزائر.

[3] – مرسوم رئاسي رقم 04 – 20 مؤرخ في 16 ذي الحجة 1424هـ الموافق لـ 07 فبراير 2004 يحدث لجنة سياسية وطنية لمراقبة الانتخابات الرئاسية لـ 08 أفريل 2004.

بصلاحيات مراقبة قانونية العمليات الانتخابية في إطار احترام الدستور وقوانين الجمهورية، عبر مختلف مراحلها من يوم تنصيبها إلى غاية الإعلان الرسمي والنهائي للنتائج بما يضمن تطبيق القانون، ويحقق حياد الهيئات الرسمية المشرفة على العملية الانتخابية، ويجسّد إرادة الناخبين، ويوجد مقرها بمدينة الجزائر".

وبالإضافة إلى تشكيلها الخاص ووسائل عملها المدعّم من طرف الدولة، تتمتّع اللجنة بصلاحيات واسعة ، تمارسها في إطار احترام الدستور وقوانين الجمهورية، ونتناول كل ذلك بشيء من الإيجاز كالآتي:

1) – تشكيل اللجنة السياسية: تتشكل هذه اللجنة السياسية – وفقا لمرسوم إنشائها – من ممثلي الأحزاب السياسية، والمترشحين، وتتولى تنسيق أشغالها شخصية وطنية، تكون غير متحزبة يعينها رئيس الجمهورية.

وتكون المشاركة فيها مفتوحة لجميع الأحزاب السياسية المعتمدة، بممثل واحد عن كل حزب سياسي؛[1] وعن كل مترشح ورد اسمه في القائمة الرسمية للمترشحين للانتخابات الرئاسية التي يضبطها المجلس الدستوري.[2]

وللجنة السياسية فروع محلية تتمثل في لجان للمراقبة السياسية للانتخابات على مستوى الولايات والبلديات، عبر التراب الوطني، وتتشكل هذه اللجان من ممثل عن كل حزب سياسي معتمد، وممثل عن كل مترشّح مؤهلين قانونا، ويختار أعضاء اللجنة – سواء كانت لجنة بلدية أو ولائية – شخصية تكون غير متحزبة للقيام بتنسيق أشغالها؛ على أن تكلف هذه اللجان، بممارسة صلاحيات اللجنة السياسية عبر تراب الولاية والبلدية، وذلك بمساعدة السلطات المحلية، وبالتعاون الوثيق مع اللجان الانتخابية المنصوص عليها في المادتين، 164، 165 من القانون العضوي المتعلق بنظام الانتخابات.[3]

---

[1] – راجع المواد: "3، 4، 5" من المرسوم الرئاسي المذكور.

[2] – راجع المادة "158" مكرر من القانون العضوي للانتخابات رقم 04 – 01 ووفقا للمادة "06" من المرسوم الرئاسي: "تتولى خلية مختلطة تتشكل من ثلاثة ممثلين عن اللجنة السياسية، وثلاثة ممثلين عن اللجنة الحكومية لتنظيم الانتخابات الرئاسية، تسهيل العلاقات بين الجهازين، وتقوم بمهمة ضمان الإرسال السريع

[3] – أنظر المواد: 17، 18، 19، 20 من المرسوم الرئاسي رقم 04 – 20.

2) – وسائل عمل اللجنة السياسية: وحتى يتسنى للجنة الوطنية السياسية وفروعها المحلية، القيام فعليا، وعلى أحسن وجه بمهمّتها المتمثلة في المراقبة السياسية للانتخابات، يجب أن تزوّد بكافة الوسائل البشرية والمادية والمالية الضرورية والكفيلة بأداء مهامها. كما يقع على جميع السلطات المعنية بالعمليات الانتخابية، التزام توفير كل ما تحتاج إليه هذه اللجنة من دعم ومساعدة.

وتأكيدا لما تمّ ذكره، نصت المادة "24": من المرسوم المذكور أعلاه على أن "تضع الدولة تحت تصرف اللجنة السياسية الوسائل البشرية والمادية والمالية لأداء مهمتها أثناء المرحلة الممتدة من تاريخ تنصيبها إلى غاية الإعلان الرسمي والنهائي لنتائج الانتخابات الرئاسية...". كما "يتعين على جميع السلطات المتدخّلة في إطار العمليات الانتخابية أن تقدم مساعدتها إلى اللجنة السياسية في ممارسة مهامها". (المادة 25).

3) – صلاحيات اللجنة السياسية:[1] وفقا للمرسوم الرئاسي المنشئ للجنة السياسية، وكذا لنظامها الداخلي، فإن اللجنة السياسية، تمارس صلاحياتها بكل استقلالية، بهدف مراقبة قانونية ونزاهة الانتخابات الرئاسية، في مختلف مراحلها، قبل، وأثناء، وبعد الاقتراع، وتحقيق حياد الإدارة اتجاه جميع المرشحين، واحترام حقوق الناخبين والمترشحين وكل ذلك في ظل احترام الدستور، وقوانين الجمهورية. وتحقيقا لهذه الأهداف، أناط المشرع اللجنة السياسية الاضطلاع بمجموعة من الصلاحيات يمكن إيجازها في الآتي:

– تمارس اللجنة السياسية مهامها كاملة في مجال مراقبة الترتيب التنظيمي في كل مرحلة من مراحل سير العمليات الانتخابية.

– تقوم بزيارات ميدانية قصد معاينة مدى مطابقة العمليات الانتخابية لأحكام القانون للتأكد على الخصوص من تحضير الاقتراع، وسيره الحسن.

– تخطر المؤسسات الرسمية المكلفة بتسيير العمليات الانتخابية بكل ملاحظة أو تقصير أو نقص أو تجاوز تتم معاينته، أثناء سير العمليات الانتخابية.

ويتعين على المؤسسات التي يتم إخطارها بذلك أن تتصرف بسرعة في الآجال القانونية. قصد تصحيح الخلل الملاحظ، وتعلم اللجنة السياسية كتابيا في غضون 48 ساعة على الأكثر بالتدابير والمساعي التي شرع فيها.

---

[1] – راجع المداولة رقم 1/2004 المؤرخة في 06 مارس 2004 والمتضمنة النّظام الداخلي للجنة السياسية الوطنية لمراقبة الانتخابات الرئاسية لـــ 08 أفريل 2004.

– تطلب وتستلم الوثائق والمعلومات من المؤسسات المكلفة بتسيير العمليات الانتخابية لكي تعدّ تقييمها العام المذكور في المادة "10" أدناه.

– تستلم كل معلومة يرغب كل ناخب أو مترشح إعلامها بها، وتتخذ في حدود القانون كل قرار تراه ملائما.

– تستلم أثناء المرحلة السابقة للحملة الانتخابية وأثناءها وخلال سير الاقتراع نسخا من طعون المترشحين المحتملة وتحيلها دون إبطاء عند الاقتضاءّ، إلى الهيئـــات المعنية مشفوعة بمداولاتها.

– تستلم، بناء على طلبها، من اللجنة الحكومية المكلفة بتنظيم الانتخابات الرئاسية كل معلومة من شانها أن تسمح لها بممارسة مهامها الرقابية.

– تستعمل وسائل الإعلام في إطار ممارسة مهامها ولحاجاتها في مجال الاتصال ويتعين على وسائل الإعلام العمومية، أن تقدم دعمها للجنة السياسية".

كما "تقوم اللجنة السياسية – زيادة على ذلك – بصلاحيات المداولة في توزيع مجال الوصول إلى وسائل الإعلام العمومية بين المترشحين. طبقا للمادة "175" من القانون العضوي المتعلق بنظام الانتخابات، والسهر على احترام القواعد المقررة في مجال الحملة الانتخابية، والعمل بكيفية تسمح بضمان الإنصاف بين المترشحين".[1]

ب – المبادئ الواجب مراعاتها في مجال الحياد: هناك عدة مبادئ، يجب مراعاتها من طرف السلطات، والأعوان العموميين في مجال الحياد، نذكر من بينها الآتي:

1 – مبدأ الاحترام المطلق للقانون

من أجل احترام الاختيار السيّد للشعب، والتصدي لكل عمل مغرض يرمي إلى التشكيك في نزاهة وإخلاص أعوان الدولة، وفي مصداقية الاقتراع، تندرج كل من التعليمة الرئاسية المؤرخة في 07 فبراير 2004، وكذا تعليمة رئيس الحكومة الموجهة للولاة، ورؤساء اللجان الانتخابية، لتؤكد كل منها على ضرورة احترام الأحكام التي يمليها القانون فيما يخص تنظيم عملية الاقتراع وسيرها ومراقبتها.

إن على أعوان الإدارة – كما تؤكد تعليمة رئيس الجمهورية – أن يغلبّوا في كافة الظروف روح الحياد، إزاء كافة المترشحين بأدائهم مهامهم في كنف الاحترام المطلق

---

[1] – أنظر المادتين: (7، 8) من المرسوم الرئاسي رقم 04 – 20 السالف الذكر، ولمزيد من التفصيل راجع المواد: (13، 28 إلى 42) من النّظام الداخلي للجنة السياسية.

للقانون، وبالامتثال في سلوكهم، وكذا في أعمالهم لأحكام القانون لا غير؛ والذي سيترتب عن تجاهله أو خرقه متابعات انضباطية، وعند الاقتضاء متابعات جزائية، بقصد تطبيق صارم لما ينص عليه القانون من عقوبات.

إن ضمان حرية اختيار الشعب، وإضفاء الشرعية على تولي المسؤوليات لن يتأتى إلا بالتزام أعوان الإدارة، وفرضهم، لهذه المبادئ، والتي تشكل ميزة دولة الحق، والعدل، والقانون التي تسعى البلاد إلى بنائها بمنهجية وحزم.[1]

2 – مبدأ احترام القواعد المقررة في مجال الحملة الانتخابية[2]

تعدّ الحملة الانتخابية ضرورة تفرضها طبيعة مباشرة الحقوق السياسية عن الاستفتاء أو الانتخاب، إذ يستعين المرشح بوسائل دعاية خاصة تسمح له بنشر وإذاعة كل ما يتعلق ببرنامجه السياسي على أكبر قدر من المواطنين، بغية التأثير على إرادتهم الحرة، لكي يتّخذوا موقفا معينا وإيجابيا من تلك الحملة. ولهذا، فقد أحاطها المشرع الجزائري ببعض النصوص القانونية، سواء ما يتعلق بكيفية استخدامها، أو بضبط الوسائل المادية – المالية – التي تسخّر من أجل حسن تنظيمها، وذلك من خلال الباب الرابع في الفصلين الأول والثاني من قانون الانتخابات.

وتحقيقا لمبدأ المساواة والعدل بين المترشحين في مجال الحملة الانتخابية والمكرس في المادة "175" من قانون الانتخابات،[3] وتجسيدا لمبدأ الحياد المنصوص عليه في المادة

---

(1) – راجع التعليمة الرئاسية لــ 07 فبراير 2004 المتعلقة بانتخاب رئيس الجمهورية الجريدة الرسمية. عدد 09، 11 فبراير 2004. ص 29 – 30.

(2) – أنظر المادة "8" من المرسوم الرئاسي رقم 04 – 20 المذكور سابقا.

(3) – تنص المادة "175" من قانون الانتخابات رقم 97 – 07 على أنه: "يجب أن يصحب كل إيداع ترشيح بالبرنامج الذي يتعين على المترشحين احترامه أثناء الحملة الانتخابية. يكون لكل مترشح للانتخابات التشريعية أو الرئاسية قصد تقديم برنامجه للناخبين، مجال عادل في وسائل الإعلام التلفزية والإذاعية.

تكون مدة الحصص الممنوحة متساوية بين كل مترشح وآخر للانتخابات الرئاسية، وتختلف بالنسبة إلى الانتخابات التشريعية تبعا لأهمية عدد المترشحين الذين يرشحهم حزب سياسي أو مجموعة أحزاب سياسية.

يستفيد المترشحون المستقلون، المتكتلون بمبادرة منهم، بنفس الترتيبات الواردة في هذه المادة، وحسب الشروط نفسها.

تحدد كيفيات وإجراءات استعمال وسائل الإعلام العمومية وفقا للقانون والتنظيم المعمول بهما.

وتحدد كيفيات الإشهار الأخرى للترشيحات عن طريق التنظيم".

الثالثة "3" منه، فإن الأعوان العموميين ملزمون – قانونا – بتوفير كل الظروف اللازمة لتنظيم الحملة الانتخابية، وتمكين كافة المترشحين من حقهم في معاملة عادلة في مجال الارتفاق بوسائل الإعلام العمومية، وذلك بإعطاء كل واحد منهم فرصة التعريف ببرنامجه، وتبليغ رسالته للمواطنين.

كما يجب على وسائل الإعلام العمومية المختلفة – بما فيها أجهزة الصحافة الخاصة – والمسخرة للاضطلاع بدورها في تدعيم الديمقراطية التعددية في البلاد، أن تتحلّى – كما تؤكد تعليمة رئيس الجمهورية – بالصرامة المهنية المطلوبة، ومراعاة قواعد أخلاقيات المهنة، خاصة فيما يتعلق بالتزام جوانب الموضوعية في معالجة الخبر، وإسهامها الإيجابي في خلق جوّ من الهدوء، والصفا، يكون مناسبا، للتعبير الحر عن الإرادة الشعبية في الاستشارات الانتخابية.

جـ - المراقبة الدولية

إضافة إلى ما تضمّنه قانون الانتخاب المعدّل من أحكام جديدة والذي قنّن لأول مرّة تسليم محاضر الفرز لممثلي المترشحين، وألغى التصويت في المكاتب الخاصة، كما عزّز الطعون القضائية وكرّس حياد الإدارة التام والمطلق ... إلخ. وإلى ما تمّ اتخاذه من إجراءات تكميلية بمقتضى تعليمات رئاسية وحكومية خاصة والتي تشكّل في مجموعها ضمانات قانونية وعملية تساهم كلها في تكريس نزاهة وشفافة عملية الاقتراع.

استدعت رئاسة الجمهورية بشكل رسمي، ملاحظين دوليين يمثلون عدة منظمات دولية، كمنظمة الأمم المتحدة، وجامعة الدول العربية، والاتحاد الإفريقي، والبرلمان الأوروبي، ومنظمة الأمن والتعاون الأوروبي ... وغيرها، وذلك لمتابعة مجرى الاقتراع، ومراقبة ظروف إجرائه بكل حرية حتى يتمكنوا – بالتالي – من الشهادة على صدقيّة نتيجته.[1] وفي هذا السياق، أكد رئيس الوزراء السيد "أحمد أويحي" أن حكومته قد وفرّت شروط ضمان نزاهة وشفافية الانتخابات. فبالإضافة إلى تواجد ممثلي المترشحين في كامل مكاتب الاقتراع، الذين يحرصون على مراقبة نزاهتها، هناك حضور المراقبين الدوليين وموفدو وسائل الإعلام الذين حضروا بقوة لتغطية هذه الانتخابات وملاحظة سيرها.

---

[1] – أنظر التعليمة الرئاسية لــ 07 فبراير 2004 المتعلقة بالانتخابات الرئاسية الجمهورية.

ولا شك أن حضور الملاحظين الدوليين بكثافة لمتابعة ومراقبة سير الانتخابات الرئاسية، والتي تكتسي أهمية قصوى في البناء المؤسساتي، يدل على مدى الاهتمام البالغ الذي يوليه العالم الخارجي – لا سيما الولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد الأوروبي – لهذه الانتخابات بصفة خاصة، وللمسار الديمقراطي بصفة عامة، والذي قطعت فيه الجزائر أشواطا كبيرة في بنائه وترسيخه، والمؤسس على التعبير الحقيقي والصادق للإرادة السيدة للوعاء الانتخابي.[1]

وبناء على ذلك، جاءت أغلب تصريحات وفود المنظمات الدولية تشيد بالتجربة الجزائرية في مجال الديمقراطية، وتراهن على نجاحها، كنموذج يقتدى به في بقية دول المغرب العربي، وبلدان الشرق الأوسط على وجه العموم.[2]

2 – نتائج الانتخابات الرئاسية لـــ 08 أفريل 2004 والتحدّيات المستقبلية

وهكذا، أجريت الانتخابات الرئاسية يوم 08 أفريل 2004 بين ستة متنافسين لثالث رئاسيات تعددية تشهدها الجزائر منذ الانفتاح الديمقراطي ونشأة التعددية السياسية سنة 1989، في جو مشحون بالتنافس الحاد بين المترشحين، والتحذير من مغبّة محاولة التزوير والتلاعب بنتيجة الانتخابات حسب بيان التحالف الثلاثي لكل من "علي بن فليس" و "عبد الله جاب الله" و "سعيد سعدي" من جهة،[3] وفي ظل تأكيدات وزير الداخلية والجماعات المحلية، السيد "نور الدين يزيد زرهوني" بأن وزارته قد اتخذت كل التدابير

---

[1] – أنظر، تعليمة أويحي للولاة ورؤساء اللجان الانتخابية، جريدة النصر، عدد. 11193، الخميس 08 أفريل 2004 الجزائر، ص 04.

[2] – من بين هذه التصريحات نذكر الآتي:

- تصريح عضوة الكونغرس الأمريكي السيدة "شيلا جاكسون لي" بقولها: " لم نكن نأمل في فرصة أفضل كالانتخابات الرئاسية لمتابعة المسار الديمقراطي والانتخابي في الجزائر".
- إعلان رئيسة وفد البرلمان الأوروبي السيدة "باسكاليت نابو لينانو" بقولها: "إن الوفد حاضر بالجزائر من أجل متابعة الانتخابات الرئاسية، وأنه جد مهتم بمستقبل البلاد".
- تأكيد رئيس وفد ملاحظي الجامعة العربية السيد "محمد سعيد كمال" بقوله: "أنّ هناك نقلة نوعية للديمقراطية في الجزائر".

لمزيد من التفصيل حول هذه التصريحات وغيرها، أنظر، جريدة النصر، عدد، 11193، الخميس 08 أفريل 2004 الجزائر.ص 04، "الملاحظون الدوليون ينتشرون عبر مختلف ولايات الوطن". ع. أسابع.

[3] – أنظر، بيان التحالف لهؤلاء الثلاثة ليوم 2004/04/07 والذي دعا المؤسسات المعنية بحماية الدستور إلى السهر على الأمن والنّظام العام، ووقف مؤامرة التزوير يوم الاقتراع.

اللازمة لحفظ الاستقرار والطمأنينة، وجعل عملية الاقتراع، وفرز الأصوات تتم كلها تحت الرقابة المباشرة لممثلي المرشحين وشهادتهم، وبحضور مراقبين دوليين من مختلف الهيئات الدولية.

غير أنه، قد بدا واضحا، ومنذ انطلاق الحملة الانتخابية – كما أكد المحلّلون السياسيون – رجحان كفة السيد "عبد العزيز بوتفليقة" على خصومه، وهذا ليس فقط، بفضل مساندته من قبل ما يعرف بالتحالف الرئاسي الذي تتأسس بدايته سنة 2004،[1] وكذا من بعض الأحزاب السياسية، والمنظمات والهيئات المدنية،[2] بل بتوظيفة مبدأ المصالحة الوطنية الشاملة، وجعلها أساس مشروعه الانتخابي، حيث كانت أقوى وأبرز وعد استغلّه المرشح "بوتفليقة" في معركته الانتخابية ومكّنه من إقناع الوعاء الانتخابي، واسترجاعه إلى صفّه، والتصويت لصالحه. هذا إلى جانب برنامجه الانتخابي، ومنجزاته في العهدة الأولى، ورصيده الدولي الذي لعب دورا كبيرا في تحسين صورته. [3]

---

[1] – التحالف الرئاسي يضم ثلاث تشكيلات سياسية هي:
- حزب التجمع الديمقراطي، برئاسة "أحمد أويحي"
- حركة مجتمع السلم، برئاسة "أبو جرة سلطاني".
- الحركة التصحيحية لحزب جبهة التحرير الوطني، برئاسة "عبد العزيز بلخادم".

[2] – ومن هذه الأحزاب والمنظمات الجماهيرية:
- حركة النهضة ذات التوجه الإسلامي.
- المنظمة الوطنية للمجاهدين المتأسسة سنة 1963 ويرأسها "محمد الشريف عباس".
- الاتحاد العام للعمال الجزائريين، ويرأسه"عبد المجيد سيدي السعيد".
- الاتحاد الوطني للفلاحين الجزائريين المتأسس عام 1974.
- منظمة أرباب العمل، ومنظمات نسائية، وأخرى من المجتمع المدني.

أنظر الجريدة. يومية إخبارية. الخميس 8 أفريل 2004. الجزائر "تحالفات رئاسيات 2004". ص 5.

[3] – لمزيد من التفصيل حول مختلف آراء الخبراء، والمحللين حول هذه المسألة راجع كل من:

أ – جريدة النصر. عدد 11195 السبت 10 أفريل 2004، ص02.

ب – الشروق اليومي، إخبارية وطنية، عدد 1047، الأحد 11 أفريل 2004.
- "الذين راهنوا على الجيش لم يبلغوا النضج السياسي" عبد المالك سلال. ص 2.
- "الجزائريون صوتوا للمصالحة الوطنية" إسماعيل طلاي. ص 6.

جـــ - الشروق اليومي، عدد 1046. السبت 2004/04/10.
- "سر الفوز" عبد الله قطاف. ص 01.

وبعد انتهاء العملية الانتخابية، أعلن وزير الداخلية والجماعات المحلية عن النتائج الأولية يوم 2004/04/09 بفوز السيد "عبد العزيز بوتفليقة" بعهدة ثانية للرئاسيات بتحصله على الأغلبية المطلقة،[1] هذه النتيجة التي أكدها المجلس الدستوري، بصفة نهائية ورسمية – فيما بعد – وفقا للمادتين 163 من الدستور، والمادة 167 من قانون الانتخابات حيث كانت النتائج النهائية كالتالي: [2]

الناخبون المسجلـــــون: 18.094.555 - الناخبون المصوتون: 10.508.777.

نسبـــــة المشاركـــــة: 58,08 % - الأصوات الملغـــاة: 329.075

---

[1] – حيث كانت النتائج الأولية كالتالي:

- عدد الناخبين المسجلين: 18094555.
- عدد المصوتين: 10496083.
- عدد الأوراق الملغاة: 328249.
- عدد الأصوات المعبر عنها: 10167834
- نسبة المشاركة قدرت بـــ 58.01%

المترشحون	عدد الأصوات	النسبة المئوية
01 – السيد عبد العزيز بوتفليقة	8489487	%83.49
02 – السيد علي بن فليس	806458	%07.93
03 – السيد عبد الله جاب الله	492015	%04.84
04 – السيد سعيد سعدي	196434	%01.93
05 – السيدة لويزة حنون	118367	%01.16
06 – السيد علي فوزي رباعين	65073	%00.64

أنظر، الشروق اليومي، إخبارية وطنية. العدد 1046 السبت 10 أفريل 2004 ص 3.

[2] – أنظر إعلان المجلس الدستوري رقم 04/إ.م.د/04 مؤرخ 22 صفر عام 1425 هـــ الموافق 12 أفريل 2004 يتضمن نتائج انتخاب رئيس الجمهورية. الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية العدد 24 بتاريخ 18 أفريل سنة 2004. ص 3 – 4. وبهذا تكون النسبة المئوية مكن الأصوات التي تحصل عليها كل مترشح هي كالتالي:

– السيد عبد العزيز بوتـــفليقة تحصـــل على 84.99% من الأصوات
– السيد علي بن فليـــــــس تحصـــل على 06.42% من الأصوات
– السيد عبد الله جـــــاب الله تحصـــل على 05.02% من الأصوات
– السيد سعيد سعـــــــــدي تحصـــل على 01.94% من الأصوات
– السيدة لويـــــزة حنـــــون تحصلت على 01.00% من الأصوات
– السيد علي فوزي رباعيـــن تحصـــل على 00.63% من الأصوات

الأصـــوات المعبر عنها: 10.179.702 - الأغلبية المطلقـــــة: 5.089.852

الأصوات التي تحصل عليها كل مترشح مرتبة ترتيبا تنازليا:

– السيد عبد العزيز بوتـــفليقة 8.651.723

– السيد علي بن فليـــــــــس 653.951

– السيد عبد الله سعد جاب الله 511.526

– السيد سعيد سعـــــــــــدي 197.111

– السيدة لويـــــزة حنـــــون 101.630

– السيد علي فوزي رباعيـــن 63.761

ووفقا للمادة 71 الفقرة الثانية من الدستور، واعتبارا أن المترشح عبد العزيز بوتفليقة تحصل في الدور الأول على الأغلبية المطلقة من الأصوات المعبر عنها، أعلن المجلس الدستوري فوزه رئيسا للجمهورية على أن يباشر مهمته فور أدائه اليمين طبقا للمادة 75 من الدستور

وهذه الأغلبية الساحقة التي فاز بها السيد عبد العزيز بوتفليقة في الانتخابات الرئاسية، والتي جعلت الكثيرمن داخل الوطن وخارجه يعتبرونها بأنها كانت أكثر الانتخابات شفافية وحرية في تاريخ الجزائر، فإن معظم المرشحين الذين خسروها قد طعنوا في نتائجها بدعوى التزوير، وفي مقدمة هؤلاء السيد "علي بن فليس" ثم "عبد الله جاب الله" و"سعيد سعدي".[1] في حين أكد الائتلاف الرئاسي، والمراقبون الأجانب، والإعلام الغربي والعربي على نزاهة وشفافية العملية الانتخابية وعلى مصداقية نتيجتها.[2]

---

[1] – وفي هذا السياق، أكد السيد "علي بن فليس" بطلان الانتخابات، وعدم الاعتراف بنتائجها نظرا لما اعتراها – كما يقول – من تزوير مفضوح، مما يجردها من أي شكل من أشكال الشرعية ...وقال: عبد الله جاب الله: "إن طريقة التزوير التي اعتمدت لا تترك آثارا مادية..."، "وأن الأرقام التي أعلنها وزير الداخلية، كانت مرتبة سلفا ..." أما السعيد سعدي. فقد أكد أن تزويرها قد تم على طريقة الدولة الشيوعية....".

حول هذه الآراء المعارضة، راجع. جريدة الخبر. عدد 4057 السبت 10 أفريل 2004 ص 2، 3..

[2] – وهذه بعض تصريحاتهم:

أ – صرح المنسق العام لبعثة ملاحظي الجامعة العربية للانتخابات الرئاسية، "سمير حسني" أن كل الوفود الدولية التي تابعت وقائع الانتخابات الرئاسية قد أجمعت على نزاهتها وشفافيتها". وقال: "إن الشعب الجزائري قد اختار رئيسه بإرادته الحرة، وبعيدا عن كل الضغوط من أي جهة كانت، في إطار الحياد التام

=

وهكذا، أوضحت منظمة حلف شمال الأطلسي أن الانتخابات الرئاسية في الجزائر، قد جرت وفق متطلبات الديمقراطية بوجه مشرّف. كما أكد وفود الملاحظين الدوليين الذين تابعوا وراقبوا سير الانتخابات، ومن مختلف المنظمات الدولية في تصريحاتهم للصحافة على أنهم لم يلاحظوا منذ انطلاق العملية الانتخابية، وإلى غاية انتهاء الفرز، وإعلان النتائج، وقوع أي تجاوزات، أو انزلاقات تمس بمصداقية الاقتراع.

وبعد فوزه في الانتخابات، بفترة رئاسية ثانية، دعا السيد: "عبد العزيز بوتفليقة" إلى لمّ الشمل، وإصلاح ذات البيّن، وتوطيد وشائج التضامن بين الجزائريين، والثقة في مستقبل الجزائر، كما حثّ منافسيه الذين شكّكوا في نتائج الانتخابات إلى الهدوء والسكينة، وتوخّي روح التسامح والتفاهم في العلاقات الاجتماعية، مشيدا – في نفس الوقت – بشفافية ونزاهة الانتخابات التي ارتفعت بالجزائر – كما يرى – إلى مراتب الدول الأكثر عصرية بفضل نضج الشعب الجزائري.[1]

هذا، وعن نتائج وثمار فوز السيد "عبد العزيز بوتفليقة" المعترف بنزاهته ومصداقيته من قبل المجتمع الدولي، وعن آفاقه المستقبلية، يرى كثير من المحللين من

=

للإدارة، كما أكد أن الشعب الجزائري، قد قدم خلال هذه الانتخابات الحرة والنزيهة درسا للعالم العربي في مجال الممارسة الديمقراطية الحقيقية". (أنظر، الخبر عدد 4058الأحد 11 أفريل 2004. ص 3.)

ب – وفي نفس السياق، صرح رئيس بعثة الجامعة العربية "سعيد كمال" "بأن الاقتراع يجري في ظروف جيدة، تسودها الشفافية والهدوء".

جـــ - كما صرح السيد: "جورج بروس" عضو بعثة الملاحظين الدوليين بأن: " هذه الانتخابات التعددية تشكل ضمانا أوليا في تقدم المسار الديمقراطي" وأن "عملية التصويت، وفرز الأصوات جرت في ظروف حسنة".

د – وفي نفس هذا الاتجاه، جاءت تصريحات كل من السيد: "تشيلا جاكسن لي" عضو الكونغرس الأمريكي، وممثل وفد الاتحاد الإفريقي، وعضو منظمة الأمن والتعاون الأوروبي، هذا الأخير الذي شهد بالتقدم الحقيقي، والتحسن في الممارسة الديمقراطية بالجزائر مقارنة ببلدان أخرى، وأضاف: "لم نسجل أي انتقاد خلال زيارات الوفد عبر الـــ 125 مكتب اقتراع التي تم اختيارها بمحض الصدفة، وبحرية تامة".

لمزيد من التفصيل حول هذه الآراء، راجع، الشروق اليومي عدد 1046 السبت 10 أفريل 2004. ص 8، 9.

"الرئاسيات في أعين السياسيين والإعلاميين المراقبين الدوليين" (مليكة جمال، إسماعيل طلاي).

[1] – أنظر جريدة النصر، عدد 11195، السبت 2004/04/10.

رجال السياسة والقانون، أنّ من شأن ذلك أن يؤدي إلى عدة أمور، نقتصر على ذكر بعضها كالآتي:

1 – تعزيز شرعية الرئيس "بوتفليقة" المطعون فيها من قبل خصومه، وجعله رئيسا متحررا من أية وصاية أو ضغط لأية جهة، مهما كانت قوتها ونفوذها، وتمكينه من العمل بمطلق الحرية، ووفق الصلاحيات المخولة له بنص الدستور.

2 – الاستمرار في المضي قدما في تنفيذ سياسة المصالحة الوطنية الشاملة، والإصلاحات المرتبطة بها، والتي جعلها الرئيس أساس مشروعه الانتخابي، وإعادة بناء الدولة ومؤسساتها، بما في ذلك مؤسسات المجتمع السياسي والمدني على قاعدتها.[1]

3 – استثماره لهذا الفوز في إعادة العلاقة بينه وبين جناح داخل المؤسسة العسكرية، ممن يعارض دعوته للمصالحة الوطنية. علما أن الجيش لم يصوت – كما سبق القول – ولأول مرة في تاريخ الانتخابات في الجزائر، داخل الثكنات.

4 – مواجهة معاناة الشعب، وإيجاد حل للوضعية الاجتماعية المتأزمة، والمتمثلة خصوصا في مشكلتي البطالة الكبيرة التي تعرفها البلاد، وكذا أزمة السكن والتي لازالت – رغم سياسة البناء المنتهجة من قبل الدولة – قائمة ومحرجة.[2]

5 – إيجاد حلول موضوعية لأزمة منطقة القبائل، وإخراجها من دائرة الاحتقان التي ظلت تتخبط فيها لعدة سنوات، عن طريق بعث الحوار بشكل جدي وبناء.

6 – توفير شروط المناخ الإيجابي الكيل بتفعيل الاستثمار الأجنبي في جميع القطاعات، كالصناعة والفلاحة، والخدمات والسياحة، حتى لا تظل هذه الاستثمارات متركزة إلى حد كبير على قطاع المحروقات.

---

[1] – أنظر، راشدين (الحبيب) "استحقاق وسع القاعدة الشعبية للمصالحة" البلاد، يومية إخبارية، عدد 1339 الأحد 11 أفريل 2004. ص 4. ولقد بدأ يتجلى ذلك واضحا من خلال استقالة الفريق "محمد العماري" من قيادة الأركان. وكذا إزاحة اللواء "إبراهيم فضيل الشريف" عن قيادة الناحية العسكرية الأولى....، كما قام رئيس الجمهورية بعدة تعيينات في هياكل وقيادات الجيش الوطني الشعبي، طبقا لما تنص عليه ترتيبات المادتين 77 – 78 من الدستور.

لمزيد من التفصيل حول هذه التعيينات وتحليلها، أنظر، الشروق اليومي، العدد 1146 السبت 07 أوت 2004 "حركة واسعة في قيادة الجيش" ص 1، 3.

[2] – تحديات تنتظر بوتفليقة خلال عهدته الثانية" النصر، عدد 11195 السبت 2004/04/10. ص 7

7 – فتح العديد من الملفات الساخنة ومجابهتها، لاسيما تلك المتعلقة بالمافيا المحلية التي نشأت خلال سنوات الإرهاب، واغتنت بطرق غير مشروعة، مستغلّة العزلة الدولية التي كانت تعيشها البلاد.

8 – استعادة المبادرة الديبلوماسية لإيجاد حل للقضية الصحراوية التي تعيق البناء المغاربي.[1]

تلك هي جملة من التحديات المستقبلية، التي تواجه النّظام الحالي، وتشكل الرهان الحقيقي، والمعركة الحاسمة، التي يتعيّن على رئيس الدولة، خوض غمارها وكسبها.

المبحث الثالث

تقييم تجربة التحول نحو التعددية السياسية في الجزائر

وأسس تقويمها

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين، رئيسيين يتضمن الأول منهما، حصيلة تجربة التعددية السياسية في الجزائر وآثارها السلبية على مختلف الأصعدة في المجتمع، إضافة إلى تناول بعض عوائقها الأساسية، من خلال رصد مجموعة من العوامل المساهمة في ذلك، سواء كانت داخلية أم خارجية. أما المطلب الثاني فيركز على بحث بعض الشروط الموضوعية التي تتحكم في عملية التحول الديمقراطي – التعددي – في الجزائر وآفاقها المستقبلية.

المطلب الأول

حصيلة تجربة التعددية السياسية في الجزائر وعوائقها الأساسية

نتناول هذا المطلب في فرعين متتاليين، نوجز في الأول منهما، النتائج العملية لتجربة التعددية السياسية في الجزائر. أما الفرع الثاني فنخصصه لبحث وإبراز بعض العوائق الأساسية لتجربة التعددية، سواء تمثلت في العوامل الداخلية أو الخارجية وذلك على النحو التالي.

الفـــــرع الأول

[1] – راجع، سطورا (بن جامين) مؤرخ فرنسي مختص في الشؤون الجزائرية، في حديث عن "أولويات النّظام الجزائري" في الشروق اليومي عدد 1146، السبت 2004/08/07، ص 3.

النتائج العملية لتجربة التعددية السياسية في الجزائر

تميزت تجربة التعددية السياسية في الجزائر، منذ بدايتها، بعدم الاستقرار الاجتماعي، والسياسي والأمني والذي تطور – فيما بعد – نحو مواجهات مسلحة عنيفة، هزّت أركان المجتمع برمته. ومردّ ذلك أن تجربة التحول نحو التعددية في الجزائر، قد ولدت، ولادة قيصرية، فمن أحداث أكتوبر الأليمة سنة 1988 والتي خلفت ضحايا أبرياء نتيجة لثورة الشارع المطالبة بالتغيير الجذري لمختلف الأوضاع السائدة، من اجتماعية وسياسية واقتصادية إلى صدور دستور 23 فبراير 1989 والذي جاء بتغييرات جوهرية جديدة، وكرّس لأول مرة التعددية السياسية في الجزائر. وما تمخّض من ذلك من ظهور أحزاب كثيرة، على الساحة السياسية، بفلسفات متباينة، ورؤى مختلفة (من إسلامية، وعلمانية، وليبرالية، واشتراكية، وغيرها) باشرت جميعها ممارسة العملية الديمقراطية بأسلوب غير حضاري، وحوار غير منظم، متميّزا بالنقد غير الموضوعي، ومفتقرا إلى الثقافة السياسية المفتوحة، التي تقبل بالآخر، وتحترم وجوده، وتسمح بالحلول الوسطية، التي تشكل نقطة التقاء وتوافق، وقواسم مشتركة بين مختلف الفرقاء السياسيين لمجمل العملية السياسية.

وكان من نتيجة ذلك – كما سبق القول – أن أجهضت التجربة الديمقراطية، بعد إجراء أول انتخابات تشريعية تعددية في تاريخ الجزائر، والتي فاز بها التيار الإسلامي "جبهة الانقاذ" في الدور الأول بأغلبية المقاعد، حيث تم ذلك، على إثر إعلان رئيس الجمهورية استقالته، والتي سبقتها عملية حل البرلمان من طرفه، ودخلت البلاد في أزمة دستورية وفوضى أمنية، دفعت الأمة ثمنها غاليا، حيث راح ضحيّتها ما يجاوز مائة ألف قتيل من أبنائها، وانعكست آثارها السلبية على مختلف الأصعدة، نوجز بعضها – للتذكير والاعتبار – وذلك كالآتي:

أولا: على الصعيد السياسي: أدت الأزمة إلى السطو على الإرادة الشعبية واغتيالها، وإجهاض المسيرة الديمقراطية وهي لازالت في المهد، وذلك بتوقيف المسار الانتخابي، وتعطيل تجربة التحول نحو الممارسة الفعلية للتعددية السياسية، كما تمّ إعلان حالة الطوارئ، وفتح المحتشدات، وتوقيف الأبرياء، والسياسيين، وسجنهم، والتعدي غير المبرّر على حريات الأشخاص، والخرق الصارخ لحقوق الإنسان ...إلخ

ثانيا: على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي: تسبّبت الأزمة في تعطيل الإنتاج وضعفه، بسبب انعدام الأمن والاستقرار، وتفاقم حالة التضخّم والبطالة، والديون الخارجية، وتدهور المنحى الاجتماعي نتيجة تردي القدرة الشرائية، بسبب الارتفاع المدهش للأسعار، ورفع الدعم، وما انجرّ عن ذلك من تفشي مظاهر الفساد، والأمراض الاجتماعية، وانتشار الحقد والبغضاء والعداوة بين الأفراد، التي تهدد كيان الأمة، ومقوّمات المجتمع...

ثالثا: على الصعيد الأمني: انعكست الآثار السلبية للأزمة، بانعدام الأمن والاستقرار، ومضاعفة العنف، وانتشار الرعب في النفوس، بسبب الحواجز المزيّفة، مما أثر على حركة تنقل الأشخاص، وظهور العديد من الحركات المسلحة، المختلفة التوجه والأهداف، والتّدعيم، واستفحال ظاهرة الإرهاب، وارتفاع ضحاياه، نتيجة حمى الاغتيالات التي طالت كافة فئات الشعب، ومختلف منظمات المجتمع المدني.[1] حيث لم يسلم منها، حتى رئيس المجلس الأعلى للدولة، السيد، "محمد بوضياف" هذا، إضافة إلى آلاف المفقودين ..

كان ذلك حصاد المرحلة الأولى من تاريخ ممارس الديمقراطية في الجزائر والتي ابتدأت بصدور دستور 1989 وتقريره مبدأ التعددية الحزبية، ودخول البلاد في مرحلة انتقالية، انتهت بتنظيم أول انتخابات رئاسية تعددية في التاريخ السياسي الجزائري، والتي فاز بها السيد "اليمين زروال" في 16 نوفمبر 1995 بأغلبية مطلقة، وقد أكسب، هذا الفوز، النّظام نوعا من الشرعية والمصداقية على المستويين الداخلي والخارجي، ومكّنه – كما سبق القول – من إدخال تعديلات جوهرية على دستور 1989، وافق عليها الشعب بنسبة عالية في استفتاء 28 نوفمبر 1996، والتي شكلت منعطفا حاسما، وبداية مرحلة جديدة لتأسيس نظام التعددية الحزبية، وفق شروط أكثر شدة، ترتكز على التطبيق الصارم لمبادئ الدستور، ولأحكام القوانين العضوية المتعلقة بنظام الانتخابات، ونظام الأحزاب

---

(1) – حيث تعرضت مختلف منظمات المجتمع المدني إلى المحاصرة أمنيا واقتصاديا من طرف السلطة بسبب ظروف الأزمة، مما أدى إلى انقسام بعضها، واختراقها من قبل الحكومة، كما تقلص نشاط النقابات المهنية بسبب كثر ة الاغتيالات في صفوفها، ونقص الدعم الحكومي لها،، كنقابة المحامين، والصحافيين، الأمر الذي جعلها تنصرف عن متابعة أهدافها التي تسعى إلى تحقيقها. ونتيجة لإفلاس وإغلاق العديد من المؤسسات العامة – بسبب الأزمة الاقتصادية – وطرد العمال من مناصبهم، تركز نشاط النقابات العمالية في تنظيم الإضرابات المعبرة عن المعارضة السياسية، وانصرفت عن متابعة أنشطتها الأصلية.

لمزيد من التفصيل، أنظر، الدسوقي (أيمن إبراهيم) المجتمع المدني في الجزائر، مجلة المستقبل العربي، عدد 259، سبتمبر 2000. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ص 70 – 74.

السياسية، والصادرة بتاريخ 06 مارس 1997، والهدف من كل ذلك، هو محاولة إرساء قواعد أصيلة، وبناء حقيقي للتعددية السياسية في الجزائر، سواء من حيث التنظيم أو الممارسة العملية.

ولقد شهدت هذه المرحلة الثانية من تاريخ التعددية السياسية، إعادة تشكيل خريطة جديدة للأحزاب السياسية، وفترتين للانتخابات التشريعية لسنتي 1997 و 2002. وكذا عهدتين رئاسيتين متتاليتين فاز بهما السيد "عبد العزيز بوتفليقة" كانت أولاهما في 15 أفريل سنة 1999، أما العهدة الثانية فعلى إثر فوزه يوم 08 أفريل 2004، كما سبق بيان ذلك.

هذا، ولقد اتخذت عدة إجراءات عملية جريئة على المستويين التشريعي والتنظيمي، قبيل الانتخابات الرئاسية الأخيرة، سواء المتمثلة في التعديلات الجوهرية التي أدخلت على قانون الانتخابات والصادرة بمقتضى القانون العضوي رقم 04 – 01 المؤرخ في 07 فبراير 2004، أو المتعلقة بالتعليمات والمراسيم الرئاسية، وذلك في إطار عملية التأصيل،والبناء الحقيقي للنظام الديمقراطي، وترسيخ وتعزيز مبدأ التعددية السياسية. إلا أنه، ورغم كل هذه الإجراءات المتّخذة، والتي تشكل – بلا مراء – قفزة نوعية لبناء وترسيخ المسار الديمقراطي، نرى مع الكثير من المحللين السياسيين، أن عملية التحول نحو التعددية السياسية في الجزائر لا زالت تواجه عدة تحديات داخلية وخارجية، شكّلت في مجموعها عوائق حقيقية تساهم في تعثر مسارها، وتحول دون تقدّمها وتطورها، بحيث أضحت تجربة التحول الديمقراطي التعددي، ومستقبلها محكومة – في مجملها – بعدة عوامل أساسية تتمثل أولا: في ضرورة زوال وانتفاء معوقاتها، سواء كانت عوامل داخلية أو خارجية، وثانيا: في حتمية توافر شروطها الموضوعية، ووسائل ضمان ممارستها من الناحية العملية. كما سنبحث ذلك بشيء من الإيجاز خلال هذه الدراسة.

الفـــــرع الثانـــــي

العوائق الأساسية لتجربة التعددية السياسية في الجزائر

يمكن رصد مجموعة من العوامل الأساسية، ساهمت في تعثر عملية التحول نحو التعددية السياسية في الجزائر، واعتبرت عوائق حقيقية حالت دون استمرارها وتطورها، وهذه سواء تمثلت في عوامل داخلية أو خارجية.

أولا: العوامل الداخلية:

ومن بين هذه العوامل نذكر الآتي.

أ – عدم انتهاج سياسة التدرج والتهيئة الاجتماعية لاستقبال عملية التحول الديمقراطي وعجز المؤسسات الدستورية والسياسية عن استيعابها

ذلك أن المتتبّع لتجربة التعددية السياسية في الجزائر، يلاحظ أنها لم تأت نتيجة تطور طبيعي داخلي في بناء المجتمع، أو تعبيرا عن نضج مجتمعي اقتنع أفراده بتطبيق وممارسة مجموعة من القواعد الحاكمة – بناء على أفكار ورؤى معينة – تؤدي إلى قبول حقيقي لمبدأ التداول السلمي على السلطة، والاعتراف بحق الآخر في الوجود، وشرعية الحق في الاختلاف؛ وإنما ولدت تجربة التعددية، ولادة قيصرية، واتّسمت بطابع الفجائية، وعدم تهيئة المجتمع بمختلف أطيافه ومؤسساته السياسية والاجتماعية بالشكل الكافي المطلوب لاحتضانها واستقبالها، حيث أن السلطة – كما سبق القول – كانت مضطرّة للإسراع بتقرير التعددية السياسية، نتيجة الأزمة الخانقة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها البلاد، والتي عبّرت عنها حوادث أكتوبر 1988، كما سبق بيانه.

ب – سيطرة منطق الثقافة الأحادية المغلقة على العقل السياسي المجتمعي

إن ما يميز الثقافة السياسية التي حكمت العقل السياسي عند مختلف الفرقاء في الساحة السياسية، كونها ثقافة سياسية منغلقة على نفسها، ورافضة للآخر من جهة، ومحكومة بنزعة استئصالية غالبة عند معظم الفاعلين السياسيين، أدت، بالضرورة إلى سلوك "ثقافة العنف" كآلية لحل مختلف الصراعات السياسية والاجتماعية داخل المجتمع.

تلك النزعة الأحادية هي التي تعذّر معها بلوغ الحلول الوسطية التي يقتضيها نظام التعددية السياسية، وذلك بتنازل مختلف الأطراف عن جزء من مواقفهم وأهدافهم، بغية الالتقاء في منتصف الطريق، والاتّفاق على معظم القضايا الهامة والقواعد السياسية التي تشكل قواسم مشتركة وتتحكّم في مجمل العملية السياسية.

جـ - التوظيف الخاطئ لعملية التعددية السياسية[1]

من العوائق الأساسية المساهمة في تعثّر تجربة التعددية، والتي حالة دون استمرار تطورها في الجزائر، هو التوظيف الخاطئ لها، وعدم فهم مختلف الأطراف من النخب

---

[1] – أنظر، شافعي (بدرالدين)الديمقراطية في المغرب العربي. مرجع سابق. ص 246..

السياسية الفاعلة في المجتمع لجوهرها، والتسليم بمجمل القواعد التي تحكمها. ومن ثم كان اقتناع كل طرف بالتعددية السياسية موقوف على شرط فاسخ، فحيث تؤهله لمباشرة الحكم، أو تسمح له بالاستمرار فيه، فهو من أنصارها والمدعّمين لها، أما إذا أتت بالطرف الآخر، فينقلب عليها ويصبح، عندئذ، من أول المعارضين لها وبكافة الطرق الممكنة، والوسائل المتاحة لديه، ولو أدى ذلك إلى دعوة أو إقحام المؤسسة العسكرية وإلغاء العملية برمّتها، ومن ثم شكّل هذا الفهم المتناقض للتعددية، ولحقيقة التداول السلمي للسلطة، والذي يقتضي إمكانية تبادل الأدوار والمواقع - بين مختلف الأطراف – وفق آليات تنظيمية متفق عليها، عائقا مركزيا، تعذّر تجاوزه، وحال دون استمرار وتطور تجربة التحول الديمقراطي التعددي.

د – غياب المجتمع المدني المستقلّ عن النّظام

فمن ضمن العوامل التي أثرت سلبا على تجربة التعددية السياسية، وساهمت في فشلها وعدم استمرارها بالشكل الطبيعي، هو غياب المجتمع المدني المستقل عن المجتمع السياسي "الدولة" في الجزائر، ومردّ ذلك – كما يرى البعض – أن الدولة ومنذ بداية تكوينها عقب الاستقلال، لم تسمح ببروز أي استقلالية خارج هياكل المؤسسات الرسمية،[1] وباعتبارها دولة ريعية تتوقف عليها حياة الأفراد والمؤسسات، جعلها تتصّف بالسيطرة والشمولية، وأصبحت وظيفتها الأساسية هي توزيع المزايا والمنافع، وانعكس ذلك بدوره على تشكيل مجمل العلاقات الاجتماعية. ونتيجة لذلك، فقدت مؤسسات المجتمع المدني (من اتحادات وهيئات...إلخ) كتنظيمات وسطية تربط بين الفرد والدولة، فاعليتها واستقلالها، بل وتحولت إلى أدوات جاهزة تستنفرها السلطة الحاكمة، عند الحاجة، لتحقيق مصالحها، وللسيطرة على المواطنين، وما يترتب عن ذلك من انتهاكات لحقوقهم وحرياتهم. [2]

هذا، ولعل الاتحاد العام للعمال الجزائريين، يعتبر نموذجا للتحليل السابق حيث ظهر منذ أحداث جوان 1991 كأداة في أيدي الأطراف السياسية لا الاجتماعية، وقام بحشد القوة إلى جانب السلطة – وقتئذ – في محاولة منه لإفراغ الإضراب السياسي لجبهة الإنقاذ من محتواه، والسعي إلى دفع العمال للالتحاق بمناصب عملهم، وغداة أحداث جانفي

---

[1] – راجع شافعي (بدرالدين) الديمقراطية في المغرب العربي، مرجع سابق. ص 246 – 247.

[2] – حول العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في الجزائر، أنظر الدسوقي المرجع السابق، ص 75 – 77.

1992 ظهر كذلك في مواجهة ملفتة للانتباه، للأحزاب الإسلامية والوطنية خاصة، هذا فضلا عن مساهمته في وقف المسار الانتخابي، ومطالبته بوضع أسس وضوابط جديدة للتجربة الديمقراطية في الجزائر.[1]

وهكذا، وبناء على ما تقدم – فعندما أجهضت تجربة التعددية السياسية في جانفي 1992 - كما سبق ذكره – لم يكن المجتمع المدني قد أفرز بعد، من الآليات الذاتية ما يكفي من البنى والمؤسسات ما يجعل التعددية السياسية اختيارا يفرض نفسه على الساحة السياسية.[2]

ثانيا: العوامل الخارجية "الإقليمية والدولية"

تعتبر العوامل الخارجية سواء كانت إقليمية أم دولية، من بين العوائق الأساسية لتجربة التحول نحو التعددية السياسية في الجزائر، وآية ذلك، أن الحركة الإسلامية في الجزائر، بل وفي الأقطار العربية بصفة عامة، قد مثلت بالنسبة لأقطاب النّظام الغربي، خطرا يهدّد مصالحهم الاستراتيجية والثقافية، وخاصة تلك الحركات التي تتبنى الدين الإسلامي، كعقيدة وشريعة ونظام حياة.

والواقع، أن الغرب العلماني قد دأب منذ فترة ليست بالقصيرة، وخاصة منذ انهيار الاتحاد السوفياتي، وانتهاء الحرب الباردة، وتفكّك المنظومة الاشتراكية، على مناصبة العداء لما يسمى بظاهرة الإحياء الإسلامي.[3] باعتبارها تمثل عدوّه الجديد "الإسلام" بعد انهيار عدوّه القديم، المتمثل في "الشيوعية".[4]

---

[1] – لمزيد من التفصيل، راجع جرادي (عيسى) التعددية والأحزاب السياسية في الجزائر، رسالة الأطلس، العدد 218. ديسمبر 1998. الجزائر.

[2] – راجع ما تمّ رصده من معطيات عن حقيقة النّظام الحزبي، وانعكاسها على عملية التحول الديمقراطي في الجزائر، في الفرع الثالث من المطلب الثالث من هذه الدراسة.

[3] – عن ظاهرة الإحياء الإسلامي، أنظر، السياسة الدولية، السنة 16 العدد 61 جويلية 1980 وفيها تقرير عن ندوة حركة الإحياء الإسلامي ومظاهرها المعاصرة. ص 163.

[4] – ظهر هذا العداء الغربي للإسلام واضحا في أقوال الكثير من السياسيين الغربيين نذكر منهم الآتي:

- مطالبة "ريتشارد نيكسون" من صناع القرار في أمريكا أن يأخذوا حذرهم من خطر الإسلام، وأن تتفرغ أمريكا له، بعد أن فرغت من العدو الشيوعي.
- تحذير لجنة العمل الأمريكية – الإسرائيلية (إيباك) مما أسمته بالخطر الإسلامي والتهديد للحضارة الغربية. =

ومع تطورات الأحداث في الجزائر، وما رافقها من بوادر تقرير صعود الإسلاميين إلى سدة الحكم، انتفض الغرب، وتملّكه الخوف، واعتبر ذلك خطرا كبيرا يهدّد مصالحه وتطلعاته، مما يتوجّب التحسب له والعمل بكلّ قوة على وأده، وتزايد إثر ذلك، التدخل الغربي في الشؤون الجزائرية.[1] هذا، ومع ما يبدو من تباين وجهات النظر لبعض الدول الغربية، حول الأزمة السياسية في الجزائر، وخاصة لكل من فرنسا، والولايات المتحدة الأمريكية، إلا أن منطقة الاتفاق الرئيسية بينهما، هي عدم وصول الإسلاميين إلى السلطة.[2]

وبالإضافة إلى العامل الدولي، هناك العائق الإقليمي الذي ساهم، هو الآخر، في إفشال تجربة التعددية في الجزائر، والمتمثل في موقف البلدان المجاورة - كتونس والمغرب على وجه الخصوص - وخوفها من انتشار عدوى التحول السياسي التعددي إليها، حيث اتخذت بعضها، عدة إجراءات وقائية، كإغلاق الحدود، وحالة التأهب

=

- إعلان (حاييم هرتزوغ) خلال زيارته بولندا في ماي 1992 "بأنه ينبغي أن يتأكد الجميع بأن الأصولية الإسلامية تهدد الأنظمة السياسية في الشرق الأوسط...

لمزيد من التفصيل، حول هذه الآراء وغيرها. أنظر:

- عبد الله (ثناء فؤاد) "إشكاليات التفاعل والحوار الحضاري بين العرب والحضارة الغربية في إطار متغيرات العالم الجديد"، المستقبل العربي، السنة 15. العدد 167 يناير 1993. ص 59.

- نيكسون (ريتشارد) "الفرصة السانحة" ترجمة أحمد صدقي مراد. دار الهلال، مصر1992.

[1] – العمار (منعم) الجزائر والتعددية المكلفة. مرجع سبق. ص 84 – 86.

هذا، وقد تركز التدخل الغربي في الشؤون الجزائرية، خاصة بعد تصاعد التيار الإسلامي، بناء على ما قررته نتائج الانتخابات، على ضرورة منع وصول الإسلاميين إلى سدة الحكم، ولتحقيق ذلك، سعت الدول الغربية إلى عدة أساليب منها:

أ - التنسيق فيما بينها، إزاء الأحداث التي تمر بها الجزائر، ولاسيما في مجال تبادل المعلومات، واعتبار ذلك من المهام الأمنية البالغة الأهمية، بهدف إعاقة التيار الإسلامي وتحييده عن السلطة.

ب – التشاور مع بعض أصدقائهم في الدول العربية وإسرائيل، حول السبل الكفيلة لكبح جماح التيار الإسلامي، وتعزيز الأنظمة العلمانية، وعدم السماح للاتجاهات الدينية بالمشاركة في المسار الديمقراطي.

جـ - دعم الجزائر سياسيا واقتصاديا، وبالأخص عن طريق صندوق النقد الدولي، بتقديم مساعدات اقتصادية في شكل هبات، ومنح، وقروض، وكذا مساندة أفعالها خاصة بعد تزايد عمليات العنف ضد الرعايا الأجانب...

لمزيد من التفصيل، أنظر المرجع نفسه. ص 85 – 86.

[2] – أنظر شافعي (بدرالدين) الديمقراطية في المغرب العربي، مرجع سابق. ص 247.

والمراقبة، إلى أن توصلت النظم السياسية لكل من الجزائر، وتونس، والمغرب إلى رؤية مشتركة بينها يتركز مضمونها حول ضرورة تجريد الحركات الدينية من النفوذ السياسي، باستعمال كل الوسائل الممكنة، والتصدي لخطر ما يسمى "بالأصولية" وتحييدها بشكل ملموس بما يضمن عدم بروزها بصورة جدية على المسرح السياسي.[1]

وهكذا، واجهت تجربة التحول نحو التعددية السياسية في الجزائر عدة عوامل داخلية وخارجية، شكلت بالنسبة لها، معوقات حقيقية تعذر تجاوزها، وحالت دون استمرارها، وتطورها، حيث تولدت عنها أزمة حادة وعامة، طالت آثارها السلبية والمؤلمة مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية، والاجتماعية والأمنية...إلخ، كما سبق تفصيله، وانعكس ذلك على مسيرة التحول والبناء الديمقراطي التعددي بشكل عام.

وتأسيسا على ما تقدم، فإن عملية التحول الديمقراطي بمعناها التعددي – الحقيقي – تصبح إذن مرهونة بانتفاء معوقاتها، إضافة إلى ضرورة توافر شروطها الموضوعية بضماناتها القانونية والعملية، والتي تشكل المبادئ الأساسية لعملية التحول، تتحكم في سيرها، وتؤمّن مستقبلها.

ذلك هو موضوع المطلب الموالي، من هذه الدراسة.

المطلب الثاني

الشروط الموضوعية لعملية التحول الديمقراطي – التعددي – في الجزائر، وآفاقها المستقبلية

مع الأخذ في الاعتبار مجمل العوامل الداخلية والخارجية المذكورة سابقا، والتي تشكل في مجموعها – من وجهة نظرنا – عوائق حقيقية واجهت تجربة التعددية السياسية في الجزائر، وحالت دون استمرار تطورها، نرى أن عملية البناء والتحول الديمقراطي بمعناها التعددي – الحقيقي – محكومة بعدة مبادئ أساسية، تستند إليها، وبتوافر شروط موضوعية – داخلية وخارجية - تتحكم في سيرها وتؤمّن مستقبلها، وسنركز – وبصفة مجملة - على ذكر أهمّها من خلال الفرعين التّاليين، وذلك على النحو التالي:

---

[1] – راجع، العمار (منعم) الجزائر والتعددية المكلفة، مرجع سابق. ص 83. وما بعدها.

الفـــــرع الأول

المبادئ والشروط التي تتحكم في عملية البناء والتحول الديمقراطي – التعددي - في الجزائر.

وهذه يمكن إجمالها في الآتي.

أولا: ضرورة انتشار ثقافة سياسية تسمح بقيام تعددية حقيقية والتسليم بمختلف أحكامها

من أهم الشروط الأساسية التي تقتضيها عملية التحول نحو النّظام الديمقراطي هو وجود تعددية سياسية حقيقية، بما تمثله من تعدد القوى، والآراء السياسية وحقّها في التعايش والتعبير عن نفسها، والمشاركة الإيجابية في الأمور العامة، والتأثير على القرار السياسي في المجتمع، وذلك في إطار مناخ اجتماعي وثقافي متفتحّ، يسمح بقبول الآخر، ويحترم وجوده وآراءه في الحياة السياسية وهذا معناه الإقرار بوجود التنوّع الاجتماعي، وما يترتّب عليه من اختلاف وجهات النظر في المصالح والأولويات والسياسات المنتهجة بشأن المسائل الرئيسية في المجتمع السياسي، والتي يتطلّب الاتفاق حولها نوعا من القدرة على المساومة بين مختلف الأطراف، والتسليم بالحلول الوسط، التي تضمن قدرا من التنازل تبديه مختلف القوى السياسية، ذلك هو مبدأ "**الاتفاق على الاختلاف**" أحد مسلمات النّظام الديمقراطي التعددي، والذي يعني الاتفاق حول المسائل الرئيسية التي تواجه المجتمع السياسي، والاختلاف في اختيار الوسائل والسياسات المتّبعة بصددها.

ثانيا: ضرورة اعتراف كلا من السلطة والمعارضة بمبدأ التداول السلمي للسلطة وفهم حقيقته

إن الاعتراف بحق التداول على السلطة في إطار حرية التعبير والتنافس السلمي بين مختلف الأحزاب السياسية للوصول إلى الحكم، يقتضي اتفاق الجميع – السلطة والمعارضة – والتزامهم باحترام الأسلوب الديمقراطي الحضاري في التغيير، وتداول السلطة، وحل مختلف الصراعات داخل الخريطة السياسية، ونبذ سياسة الاستئصال، وثقافة العنف، أيا كانت مصادره ودواعيه، ومبرراته، والتسليم بالقرار الصادر عن الأغلبية، وتقبّل نتائجه، سواء بالنصر أو الهزيمة، بوصفه قرارا يمثل الكل، يعطي للأغلبية الحق في أن تقود، آخذة في الاعتبار رؤى وأفكار الأقلية، ويعطي للأقلية الحق في المعارضة والرقابة والتوجيه والنقد، والتحوّل إلى أغلبية بحكم التداول؛ ذلك هو

"**مبدأ حكم الأغلبية**" أحد المسلمات الأساسية للنظام الديمقراطي والذي بواسطته، يفهم المعني الحقيقي لمبدأ التداول السلمي للسلطة في ظل النّظام التعددي، الذي يسمح للطرف المعارض – الأقلية – بفرص متتالية ومتكررة لخوض المنافسة في العمليات السياسية الموالية. ذلك أن إمكانية تبادل الأدوار والمواقع بين الذين هم في الحكم، والذين هم في المعارضة، هي من الأمور المفترضة التي تقتضيها قواعد ومبادئ النّظام الديمقراطي التعددي.

ثالثا - ضرورة توفير ضمانات قانونية وعملية كفيلة بتقرير شرعية العملية السياسية

يقتضي بناء النّظام الديمقراطي تقرير مبدأ السيادة الشعبية، وضمان ممارستها بصورة عملية وذلك عبر مجموعة من التقنيات والمبادئ الدستورية كمبدأ فصل السلطات،والتعددية السياسية، والتداول السلمي للسلطة، وحق الأغلبية في التقرير والحكم، وحق الأقلية في المعارضة والتداول، وغيرها من التقنيات التي قد تختلف في جزئياتها من نظام إلى آخر، إلا أن جوهر النّظام ومضمونه هو الاعتراف للأفراد بجملة من الحقوق الفعلية تضمن كرامتهم ومشاركتهم الإيجابية الفعالة في إدارة الشؤون العامة، والقدرة على الضغط اتجاه الحاكمين، والتأثير في صنع القرار في المجتمع السياسي، وتقرير شرعيته.

ذلك هو الهدف الذي يصبو إليه المحكومون ليصبحوا، فعلا، حاكمين عن طريق مشاركتهم الواسعة والجدية ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات؛ وهو المثل الأعلى الذي يسعى النموذج الديمقراطي التعددي إلى بلوغه.[1]

ولكي يتحقق ذلك، يستوجب الأمر، ضرورة توفير جملة من الضمانات القانونية والعملية تكرّس بحق، الممارسة الحقيقية للإرادة الشعبية، وتجعل نتائج الانتخابات تعبّر بصدق عن مختلف الاتجاهات السياسية، وكفيلة بتقرير شرعية العملية السياسية في مجملها؛ وذلك حتى يصل إلى السلطة، ويتولى مقاليد الأمور، من يستحقّها وهو صاحب الأغلبية الذي يتقرر فوزه عن طريق صناديق الاقتراع، في جوّ من الحرية والشفافية والمصداقية، هذا إلى جانب توفير الوسائل الكفيلة للتنشئة السياسية السليمة لأفراد المجتمع، عن طريق الأحزاب السياسية، ومنظمات المجتمع المدني، بغية الممارسة الواعية والحقيقية للحرية السياسية.

---

[1] – أنظر، الغنوشي (راشد) الحريات العامة في الدولة الإسلامية. مرجع سابق. ص 75 – 77.

رابعا: ضــرورة إيجــاد حلــول موضوعــية "توفيقـــية" لمختلـــف الصــراعات الاجتماعيـــة "الداخلــــية"

مع الأخذ في الاعتبار، ما أوجزنا بيانه، من تحديات تواجه النّظام السياسي الحالي، في مسيرته لترسيخ المسار الديمقراطي التعددي، خاصة بعد استحقاقات الثامن من أفريل 2004، يقتضي المقام هنا، التأكيد على ضرورة إيجاد صيغة توفيقية وحلول موضوعية لتسوية مختلف الصراعات الاجتماعية الداخلية، سواء كانت ثقافية "لغوية" كما في بعض جهات الوطن، أو دينية - أخلاقية - بين الإسلاميين والعلمانيين، كالمتعلقة بالمشروع الوطني، وطبيعة النّظام الاجتماعي، أو كانت سياسية – مصلحية – بين المدنيين والعسكريين من النخب الحاكمة، والفئات النافذة في السلطة، ومدى استعداد هؤلاء لقبول بعض التنازلات المؤثرة على توازن القوى سواء داخل النّظام أو داخل المجتمع.

وإذا كان اقتناعنا، أن الحلول الوسطية لأغلب هذه القضايا يمكن الوصول إليها وتحقيقها، عبر حوار وطني، صريح وبناء، وشامل لجميع الأطراف المعنية دون إقصاء، إلا أن بعضها يحتاج إلى اتخاذ مواقف شجاعة، وإرادة سياسية جريئة لتسويتها.

الفـــــرع الثانــــي

ضرورة تجاوز العوائق الخارجية

وهذه سواء تمثلت في ضغوطات دولية أو إقليمية – كما سبق تفصيله – وذلك بالعمل على جعل الظروف الخارجية عوامل مساعدة ومشجعة – أو على الأقل محايدة- لترسيخ عملية البناء والتحول الديمقراطي التعددي، سيما وان الجزائر تشكل بالنسبة للغرب أهمية خاصة، ليس فقط، بحكم موقعها الجيوبوليتيكي، بل لكونها دولة نفطية، ومصدر هام للطاقة، وتمتلك خامس أكبر احتياطي للغاز الطبيعي في العالم،[1] وتعتبر ثالث مصدر عالمي له.[2] وهذا يقتضي تبديد هاجس الخوف من آثار التجربة التعددية، أو تداعياتها السلبية على عوامل الاستقرار في البلدان المجاورة أو غيرها، وطمأنة الدول الغربية على حماية مصالحها في المنطقة، سواء الاستراتيجية أو الثقافية، أو غيرها.

---

[1] – مجلس الأعمال الروسي العربي.

http://www.russ arabbc.ru/arab/200403041425.4805.htm

[2] – news/16122003/179961news.htm http://news-masrawy.com/masrawy

القسم الثاني

آليات ممارسة الحرية السياسية
في النظامين الوضعي والإسلامي مع التطبيق على الوضع في الجزائر

الباب الأول
ممارسة الحرية السياسية في النظامين
الوضعي والإسلامي، وانعكاسها على أجهزة الحكم.

الباب الثاني
الحرية السياسية في الجزائر
بين النصوص القانونية والممارسة الفعلية

البـــاب الأول

ممارسة الحرية السياسية في النظامين الوضعي والإسلامي، وانعكاسها على أجهزة الحكم.

الفصل الأول: ممارسة الحرية السياسية في النّظام الديمقراطي - الليبرالي

الفصل الثاني: ممارسة الحرية السياسية في النّظام الاشتراكي - الماركسي

الفصل الثالث: ممارسة الحرية السياسية في النّظام السياسي الإسلامي

البـــاب الأول

ممارسة الحرية السياسية في النظامين الوضعي والإسلامي وانعكاسها على أجهزة الحكم

إن اختلاف الآراء الفقهية المعاصرة حول تحديد وضبط مفهوم الحرية السياسية – على النحو السابق بيانه – لم يمنع اتفاقها على اعتبارها الركيزة الأساسية والجوهرية لقيام أفضل النظم السياسية، كيفما كانت أسسها ومبادئها، ومهما اختلفت وتنوعت مقاصدها وأهدافها، ذلك أن أفضل النظم السياسية التي توصل إليها الفكر البشري عبر مراحل تطوره، هي تلك المعبرة بصفة فعلّية وجديّة عن إرادة وضمير المجتمع السياسي المجسدة عمليا لقيمه وأهدافه وطموحاته.

وعليه، فإنّ حرية الشعب السياسية، تعني ممارسة حقوقه وحرياته السياسية في إطار الفلسفة التي يقوم عليها المجتمع،[1] ويتجلى ذلك-ابتداء- في كونه هو صاحب الحق، والكلمة العليا في شؤون الحكم وذلك بالاشتراك في تكوين الهيئات الحاكمة- عن طريق الانتخاب والترشيح – سواء بطريق مباشر أو عن طريق ممثليه، وحقّه في المراقبة والمعارضة والمحاسبة – وحقه أيضا في تكوين الأحزاب السياسية وإبداء الرأي...وعليه يصح القول بأن الشعب. يمارس حريته السياسية إذا كان يحكم نفسه بنفسه، فيختار حكامه بملء إرادته، ويشارك بشكل مباشر في مهمة الحكم بصفة عامة، وفي عمل القوانين بصفة خاصة. ومن ثم، يرى البعض بأن مفهوم الحرية السياسية يترادف في مضمونه وفي مداه مع مصطلح الديمقراطية والتي تعني حسب التعريف المشهور "حكم الشعب بالشعب وللشعب".[2]

وإذا كان الحكم للشعب باعتباره هو أصل السلطة ومصدرها، فإن مختلف النظم السياسية المعاصرة – برغم اختلافها في الفكر والعقائد والمبادئ – ترجع نفسها إلى إرادة الشعب، وتتقدّم على أنها المعبّرة عنه، والممثلة له، والمنفذة لأهدافه ومصالحه وطموحاته. ومعنى ذلك – أن هذه الأنظمة، ترفع كلها شعار الديمقراطية، وتؤمن بها كمذهب، وكنظام

---

[1] - راجع بركات (ناصر سليم) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، مرجع سابق .ص 367.

[2] - لمزيد من التفصيل، راجع ما سبق، الفصل الثاني من الباب الأول من القسم الأول ص 86 - 94.

للحكم حيث تجعل الإدارة الشعبية هي الإرادة العليا النافذة والمعتبرة مصدرا للسلطة، وسندا لشرعية الحكم والنظام.[1]

ومع هذا التعميم، فإن هذه الأنظمة قد اختلفت في تحديدها لمفهوم الشعب الذي تنعقد له السلطة أو "السيادة" ويحق له بالتالي ممارسة الحريّة السياسية على النحو السابق بيانه، هل هو الشعب بمفهوم أمة؟ أو هو الشعب وفق مدلوله السياسي؟ أو هو الشعب وفق مفهومه الطبقي؟ أو القوى المتحالفة؟

إنه على ضوء تحديد هذه المفاهيم، في الأنظمة السياسية المختلفة، يتحدد تبعا لذلك، مجال ونطاق ممارسة الحرية السياسية، ودورها في كيفية تأسيس السلطة، ومراقبتها ومساءلتها، وطرق معارضتها وانتقالها.

وللمزيد من التوضيح، وتأسيسا على ما تقدم، فإننا نتناول هذا الباب في ثلاثة فصول، وذلك على النحو التالي.

الفصل الأول: ممارسة الحرية السياسية في النظام الديمقراطي الليبرالي.

الفصل الثاني: ممارسة الحرية السياسية في النظام الاشتراكي - الماركسي.

الفصل الثالث: ممارسة الحرية السياسية في النظام السياسي الإسلامي.

الفصـــــــل الأول

ممارسة الحرية السياسية في النظام الديمقراطي الليبرالي

---

[1] - في هذا المعنى، أنظر.

- سعيد (صبحى عبده) شرعية الحكم والنظام في حكم الإسلام. مرجع سابق. ص 47.
- أبو المعاطي (أبو الفتوح) حتمية الحل الإسلامي. مرجع سابق. ص 43.

الواقع أن الديمقراطية بطروحاتها الفكرية المذهبية المختلفة لا تعدو في أساسها إلا أن تكون أسلوبا من أساليب الممارسة السياسية لحل التناقضات بين الفرد ومصلحته من جهة، وبين الجماعة ومصلحتها من جهة أخرى، وذلك في محاولة لإحداث التوازن بين إرادة الفرد وإرادة الجماعة التي تمثلها السلطة؛ باعتبار أن الإرادتين تشكلان طرفي المشكلة السياسية، والتي يتركز جوهرها في من تكون له الإرادة العليا في المجتمع – الجماعة أو الفرد – لأنه من يملك تلك الإرادة العليا داخل المجتمع هو الذي تكون بيده سلطة الأمر العليا، أي السيادة.[1]

وبعد صراع طويل بين الحاكم والمحكوم في الغرب حول هذا التناقض تمّ حسمه لصالح المحكوم حيث انتزعت السيادة بما تحمله من صفات السمو والعلو والأصالة والإطلاق من الحاكم – الملك – وتمّ نقلها إلى المحكوم – الشعب – إلا أن مفهوم الشعب الذي تنعقد له السلطة، ويحق له بالتالي ممارسة مظاهر السيادة – بوصفها السابق – قد اختلف مفهومه وتحديده، ضيقا واتساعا، وذلك تبعا للمفهوم الذي أعطى لمبدأ السيادة ذاته، ونتيجة لذلك انعكس هذا الاختلاف لمبدأ السيادة في نظم الديمقراطية الغربية من الناحية العملية، على ممارسة الحرية السياسية، سواء كان ذلك في صورتها التقليدية أو المعاصرة.

وتفصيلا لهذا الإجمال، نتناول هذا الفصل في مبحثين رئيسيين وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: ممارسة الحرية السياسية طبقا لمبدأ سيادة الأمة.

المبحث الثاني: ممارسة الحرية السياسية طبقا لمبدأ سيادة الشعب.

المبحث الأول
ممارسة الحرية السياسية طبقا لمبدأ سيادة الأمة

عاشت أوروبا مدة طويلة من الزمن تحت وطأة وسيطرة السلطان المطلق، وعانت مختلف أنواع المظالم بشتى مظاهرها عقائديا، واجتماعيا، وسياسيا...إلخ. ولقد كان من نتائج هذه السلطة المطلقة لحكام أوروبا وملوكها، والامتيازات الطبقية التي يتمتع بها النبلاء وأمراء الإقطاع – وما انجرّ عنها من مآسي ومظالم متعددة – أن تبلورت فكرة

---

[1] - راجع، سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام، مرجع سابق. ص 43.

الديمقراطية كسلاح يدعو إلى تقييد الحكم المطلق عن طريق مشاركة الشعب في الحكم، وكان ذلك نتيجة بعث فكر أوروبي جديد سعى إلى هدم مختلف الأسس، ودحض كل المبررات والأسانيد التي كانت قائمة عليها أنظمة الحكم وقتئذ، ثم البدء في التنظير السياسي والدستوري لبناء مجتمع أوروبي جديد يستند إلى مبادئ تحررية ويقوم على أسس ومنطلقات جديدة تحقق لكل من الفرد والجماعة الحرية والكرامة.

ولقد كان أهم مبدأ خرج به هذا لفكر الجديد، وغيّر وجه التاريخ السياسي في بلدان الديمقراطية التقليدية هو مبدأ سيادة الأمة: "la souveraineté nationale" والذي بفضله أطلت منه الحرية السياسية على دول أوروبا الغربية، وأمريكا الشمالية حيث مورست تبعا لمفهومه ومقتضاه.

ولتفصيل ما تقدم، سنتناول هذا المبحث في مطلبين رئيسيين وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: مضمون مبدأ سيادة الأمةوخصائصه.

المطلب الثاني: انعكاس مبدأ سيادة الأمة على ممارسة الحرية السياسية.

المطلب الأول

مضمون مبدأ سيادة الأمة وخصائصه

نتناول مضمون مبدأ سيادة الأمة كما فسرته الثورة الفرنسية في فرع أول، ثم نتطرق لبيان خصائصه في فرع ثان، وذلك على النحو التالي.

الفرع الأول

مضمون مبدأ سيادة الأمة

كان للأفكار الفلسفية التحررية التي تبلورت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر خاصة أفكار "لوك" و "روسو" وغيرها، أثرها المباشر على الطبقات المتوسطة الناهضة

التي كانت تمثل أكثر فئات السكان استنارة في أوروبا، وأشدها إخلاصا للأفكار الجديدة، مما جعلها تحمل لواء التغيير السياسي متطلّعة إلى الحصول على نصيبها في المجتمع.[1]

وأمام عجز النظام القديم "Ancien régime" على التكيّف مع المتطلبات الجديدة للطبقة البرجوازية المناهضة، وفشله في مواجهة سيل الأفكار الفلسفية الجديدة وتحدّيها للنظام، والتي أصبحت فرنسا – كما يقول: "هارولد لا سكي" تغلي تحت ضغطها وتأثيرها.[2] وأمام رفض الملكية في فرنسا شروط الطبقة المناهضة – بعد فشل الحوار ومحاولة التفاهم بينهما – كان لا مفر من القيام بالثورة التي اندلعت سنة 1789 للتخلص من نظام الملكية المطلقة.

وعلى إثر قيام الثورة الفرنسية – كنتيجة لتأثرها بالأفكار الجديدة وخاصة أفكار "جان جاك روسو" أخذت بنظرية سيادة الأمة، حيث نقلت السيادة من الحاكم "الملك" إلى الأمة، وجعلت منها القاعدة الأساسية في القانون العام الحديث، وبنت عليها تنظيمها للسلطات العامة.[3]

ونظرية سيادة الأمة مؤداها أن السيادة للأمة باعتبارها شخصا مستقلا ومتميزا عن الأفراد المكونين لها. أي أن السيادة ليست لأفراد الأمة مستقلّين، فليس لكل منهم جزء من السيادة. وإنما للسيادة صاحب واحد فقط هو الأمة التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يكونونها.

ويمكن تلخيص مضمون سيادة الأمة، كما صاغته الجمعية التأسيسية بعد الثورة الفرنسية في الأمور التالية.

الأمر الأول: رفض المبدأ الذي كان سائدا في ظل النظام القديم في فرنسا – والذي مؤداه أن الملك هو صاحب الحق في السيادة بمقتضى ماله من صفات شخصية، والذي كانت تتركزّ فيه وحده كل سلطة في الدولة، وتأكيد أن الأمة هي وحدها العنصر الحقيقي المكوّن للدولة، وأنها بالتالي هي صاحبة الحق في السيادة. ولقد كان ذلك تطورا عظيما، ونقطة

---

(1) - أنظر، سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام. مرجع سابق. ص 51.

(2) - LASKI (HAROLD) the Rise of European liberalism, london, 3 ed 1959, p, 161 – 162.

(3) - راجع. البنا (محمود عاطف) الوسيط في النّظم السياسية. مرجع سابق. ص 168

تحول حاسمة ترتب عليه تغيّر أساسي في فكرة الدولة ذاتها. فبعد أن كانت الدولة تتجسد في شخص الملك أصبحت منذ قيام الثورة الفرنسية تختلط بالأمة.[1]

الأمر الثاني: أن السيادة لا تعتمد على أية سلطة أخرى، ذلك أن القول بأن السيادة للأمة معناه التأكيد بأن إرادة الأمة حرة مطلقة وأنها لا تعتمد على أية إرادة أخرى وأنه لا يوجد سلطة أخرى معادلة أو منافسة لها في الدولة.[2]

الأمر الثالث: اعتبار السيادة "حق أمر" يخول صاحبه سلطة إصدار الأوامر والنواهي.

هذا ولقد نص على مبدأ سيادة الأمة إعلان حقوق الإنسان والمواطن التي أصدرته الثورة الفرنسية سنة 1789. فقد قرر في مادته الثالثة أن: "الأمة هي مصدر كل سيادة ولا يجوز لأي فرد أو هيئة ممارسة السلطة إلا على اعتبار أنها صادرة منها". كما نص دستور 1791 على أن الأمة هي مصدر جميع السلطات وعلى أن السيادة وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة، ولا التنازل عنها، ولا التملك بالتقادم وهي ملك للأمة المادتان الأولى والثانية من الباب الثالث".

وهكذا، وبتحليلنا للنصوص المتقدمة، نرى أن الثورة الفرنسية التي تبنت مبدأ سيادة الأمة – على النحو السابق بيانه - قد أضفت عليه من الصفات والخصائص التي تجعله يتناسب مع الظروف التي سادت في تلك الفترة، ومع مصالح الطبقة التي صعدت وقتئذ، كما سنبين ذلك في الفرع الموالي .

الفرع الثاني

خصائص مبدأ سيادة الأمة

يمكن استخلاص صفات وخصائص سيادة الأمة في الأمور التالية.

أولا: وحدة السيادة واستقلالها: وهذا يعني أن الصفة الآمرة العليا المعبر عنها بالسيادة، لا يمكن إرجاعها إلى فرد أو أفراد بذواتهم، أو إلى هيئة أو هيئات معينة، بل ترجع إلى وحدة مجردة مستقلة ترمز إلى جميع الأفراد.

---

[1] - أنظر. فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي. مرجع سابق. ص 101.

[2] - متولي (عبد الحميد) الدولة في الإسلام- مشكلة السيادة وسلطات الدولة في الإسلام. مرجع سابق. ص 97 – 100.

ثانيا: عدم القابلية للتجزئة: إن وحدة السيادة التي تمثل المجموع بكل أفراده وهيئاته، لا تكون قابلة للتجزئة أو الانقسام، وهذا معناه، عدم إمكان تفتيتها إلى أجزاء مختلفة توزع على أعضاء متميزة، فالسيادة إرادة، والإرادة إما أن تكون كاملة، وإما ألا تكون على الإطلاق، أما أن توجد بصفة جزئية، فهو ما لا يمكن حدوثه.[1]

ثالثا: عدم القابلية للتصرف فيها: لما كانت تلك الوحدة الواحدة، هي مستقر الصفة الآمرة، فإنها تكون – بذلك – غير قابلة للتصرف فيها. فالسيادة إرادة، ومن ثم لا يمكن التخلي عنها بالبيع أو الشراء، وإلا عد ذلك تخل عن الذات، أو انتحارا حقيقيا.[2]

رابعا: عدم القابلية للتملك: وهذا معناه أن تلك الصفة الآمرة العليا لا يمكن تملكها بمضي المدة، ومن ثم، فإذا استطاعت شخصية من الشخصيات أو هيئة من الهيئات أن تفرض سلطانها مدة ما – مهما طالت – فإنها لا تستطيع رغم ذلك أن تدعي شرعية سلطتها، أو شرعية سيادتها، فغصب السيادة يظل دائما غصبا.

وأيا ما كان الأمر، فإن مبدأ سيادة الأمة الذي احتل مكانا بارزا في كتابات "جان جاك روسو"، وتبنّته الثورة الفرنسية وبخصائصه وصفاته السالفة الذكر، ثم نقلته من دائرة التنظير إلى دائرة الممارسة، كانت له آثاره وانعكاساته المباشرة على كيفية ممارسة الحرية السياسية في الدولة، ذلك هو ما سنتعرض له تفصيلا في المطلب الموالي.

المطلب الثاني

انعكاس مبدأ سيادة الأمة على ممارسة الحرية السياسية

إن مبدأ سيادة الأمة الذي تبنته الثورة الفرنسية، ونقلته من حيّز التنظير السياسي المجرّد إلى دائرة الواقع السياسي والدستوري وبخصائصه وصفاته التي أضفتها عليه، قد جعلت المبدأ يفرغ من محتواه ويفقد كثيرا من قيمته الحقيقية، بحيث انعكس هذا سلبا على ممارسة الحرية السياسية فأصبحت لا تمارس – من الناحية العملية – إلا في أضيق الحدود. والواقع أن رجال الثورة الفرنسية بحركتهم السياسية وتفسيرهم لمبدأ سيادة الأمة – على النحو السابق بيانه – قد تعمّدوا ذلك، فبالإضافة إلى استهدافهم القضاء على الحكم

---

[1] - فتحي (عبد الكريم) مرجع سابق. ص 90 – 91.

[2] - لمزيد من التفصيل أنظر المرجع نفسه. ص 92 والهامش.

- أيضا، هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية. جـ. 1. المرجع السابق، ص 316.

الاستبدادي، وامتيازات الأشراف وأمراء الإقطاع، وجعل سلطة الأمر العليا في المجتمع للأمة لا للحاكم، قد تغيّأوا عدم الوصول بالحرية السياسية إلى رجل الشارع الذي لا يملك القدرة والكفاءة على المشاركة في الحكم وإنما تقتصر فقط على الطبقة الوسطى الناهضة "كممثلة للأمة" باعتبارها الفئة الأكثر وعيا واستنارة وأكثر إيجابية ونشاطا.[1]

هذا، ولقد تمكّن رجال الثورة الفرنسية من بلوغ غايتهم وتحقيق هدفهم من خلال مسلكين نتعرض لهما في الفرعين التاليين.

الفرع الأول

التفسير الضيّق لمبدأ سيادة الأمة وأهم مظاهره

إن التفسير الضيق الذي اعتنقه رجال الثورة الفرنسية لمبدأ سيادة الأمة بخصائصها السابق بيانها، كان من بين أهم الأسباب الذي انعكست آثاره على ممارسة الحرية السياسية، بحيث أدى إلى تحجيمها وانكماشها وحصر ممارستها – من النّاحية العملية – في أضيق الحدود، وتتجلى مظاهر هذا التضييق من خلال تلك الخصائص لمبدأ سيادة الأمة وما تؤدي إليه من نتائج، والتي يمكن إبرازها في المظاهر الآتية.

المظهر الأول: إن وصف السيادة بأنه كل لا يتجزأ، وأنها تصوير مجازي للإرادة العامة العليا، المنبثقة من مجموع الإرادات الفردية يتطلب – ضرورة – وجود أشخاص طبيعيين يتولون مهمة التعبير عنها – حيث أن الإرادة العامة لا تعبّر عن ذاتها إلا بناطقين باسمها – وهؤلاء الأشخاص ينتخبهم أفراد الأمة حيث يتولون التعبير عن الناخبين بعد ذلك كممثلين لهم.[2]

وتبدو هنا أولى مظاهر التضييق من دائرة ممارسة الحرية السياسية واضحة، حيث تقتصر مهمة الناخبين على تعيين الممثلين فحسب، وهذا يعني أن الحرية السياسية لا تؤدي دورها إلا مرة واحدة فقط، وذلك حين يذهب أفراد المجتمع السياسي لانتخاب

---

[1] - أنظر. سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام، مرجع سابق. ص 52، بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 207.

[2] - هوريو (اندريه) مرجع سابق. ص 316 – 317. ماهر (عبد الهادي) مرجع سابق. ص 81 – 82

الأشخاص الذين سيتولون مباشرة وممارسة مهام مبدأ السيادة، ثم تنتهي مهمتهم بمجرد انتهاء عملية الانتخاب.[1]

ولهذا كان روسو من ألدّ أعداء النظام النيابي، وهاجم الحكومة النيابية في إنجلترا، وقال أنها تتنافى مع الحرية. "السيادة لا يمكن تمثيلها لأنها لا تنتقل فهي تكمن في الإرادة العامة، والإرادة لا يمكن تمثيلها...ونواب الشعب ليسوا، ولا يمكن أن يكونوا ممثلين له، فهم ليسوا إلا مجرد مندوبين عنه، ولا يمكنهم أن يبتّوا في أي شيء، وكل قانون لم يوافق عليه الشعب بنفسه باطل، ولا يكون قانونا أبدا". يظن الشعب الإنجليزي أنه حر، وهو جد مخطئ، فليست له الحرية إلا للحظة قصيرة في انتخاب أعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم يصبح الشعب عبدا، بل يصير كالعدم".[2]

وهذا الوضع المتقدم - من التضييق - يؤدي بدوره إلى قيود أخرى تضيّق من دائرة ممارسة الحرية السياسية للناخبين ويتجلى ذلك في المظهرين الثاني والثالث،على النحو التالي:

المظهر الثاني: عدم قدرة الناخبين على الممارسة الرسمية المباشرة للحرية السياسية.

ويتمثل هذا المظهر في عدم قدرة الناخبين على ممارسة حرياتهم السياسية بأي وسيلة من وسائل الديمقراطية المباشرة، وشبه المباشرة، ومرد ذلك، أن مبدأ سيادة الأمة بخصائصه المذكورة سابقا، لا يتناسب إلا مع الديمقراطية النيابية فما دامت الأمة هي صاحبة السيادة، وتفوّض نوابها في ممارستها، تكون الإرادة التي يعبر عنها هؤلاء، هي إرادة الأمة، وعليه فلا يمكن – مثلا – ممارسة الحرية السياسية عن طريق الاستفتاء الشعبي بكل أنواعه، لأن ذلك يعني، أن إرادة الأمة تختلف عن إرادة نوابها، وهذا غير مستساغ، ولا ينسجم مع وحدة السيادة، والصفة التمثيلية للنواب.[3] كما لا يجوز الالتجاء إلى أسلوب الاعتراض الشعبي أو الاقتراح الشعبي، أو الحل الشعبي، أو حق الناخبين في إقالة نائبهم على مستوى الدائرة الانتخابية، لأن هذه الأساليب كلها من الممارسة السياسية

---

[1] - خليل (محسن) مرجع سابق. ص 241.

[2] - لمزيد من التفصيل راجع. روسو. العقد الاجتماعي. الكتاب الثالث. الفصل الخامس عشر.

- بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 201 – 202.

[3] - نفسه. ص 216 – 217.

- Capitant. R. Démocratie et participation. Paris C.U.P. 1973. p 3.

تؤدي إلى تجزئة السيادة، وبالتالي اختلاف إرادة الأمة عن إرادة نوابها، وهذا غير ممكن تصوره لمنافاته لطبيعة السيادة ووحدتها.[1]

المظهر الثالث: عدم قدرة الناخبين على ممارسة الحرية السياسية من خلال وسائط سياسية شعبية.

فبالإضافة إلى ما تقدم، وتطبيقا لوحدة مبدأ سيادة الأمة، فإنه لا يجوز ممارسة الحرية السياسية عن طريق وسائط سياسية شعبية، وبالتالي فلا يحق للأفراد أن يمارسوا حريتهم السياسية من خلال نقابات طائفية: "Corporations" أو من خلال نقابات مكونة من أرباب مهنة من المهن الحرة، أو مكونة من الموظفين.[2] وما قيل عن هذه الهيئات يصدق أيضا على التجمعات السياسية، لأنها تعتبر هي الأخرى هيئات وسيطة: " groups intermédiaires".[3]

المظهر الرابع: ويتجلى مظهر هذا التضييق من دائرة ممارسة الحرية السياسية في تلك النتائج المترتبة عن القول بأن السيادة غير قابلة للتملك لأنها لا تتجزأ. وهذا الفرض يؤدي إلى نتائج هامة مفادها أن الأفراد عندما يمارسون حريتهم السياسية عن طريق انتخابهم لنواب الأمة، إنما يكيف هذا الانتخاب على أساس أنه وظيفة، لاحقا، لأن الفرد لا يملك جزءا من السيادة، ويختص به، لأن السيادة ليست مقسّمة بين مجموع المواطنين، فهي كل لا يتجزأ، صاحبتها الأمة، التي هي كائن قانوني متميز عن الأفراد المكونين له.[4]

هذا، ولما كانت الأمة هي التي تسند الاختصاص، بالوظائف إلى الأشخاص، فإن لها أن تحدّد الشروط التي يلزم توافرها في هيئة الناخبين حتى تضمن حسن الاختيار، والوصول إلى أفضل العناصر في من سيتولون مباشرة مهام السيادة.

---

[1] - أنظر. سميع (صالح حسن) مرجع سابق. ص 92.
- خليل (محسن) مرجع سابق. ص 240.

[2] - متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص 158 – 159.

[3] - راجع. متولي (عبد الحميد) الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية.ط 2 منشأة المعارف. الإسكندرية. د. ت. ص 91.
- الخطيب (نعمان) الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصر. جامعة عين شمس 1983. ص 195.

[4] - بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 233 – 234.

وبناء على ما تقدم، فقد تقرر نظام الاقتراع المقيّد، حيث اكتسب شرعيته وأمكن تطبيقه.[1] وهو النظام الذي يشترط في الناخب شروطا تتعلق بتوافر نصاب مالي، أو قدر من التعليم والكفاءة، أو الانتماء إلى طبقة من الطبقات.

هذا ، ولقد طبق هذا النظام فعلا، حيث تقرر في دستور 1791 الفرنسي تقييد الانتخاب بشرط دفع ضريبة تعادل قيمتها عمل ثلاثة أيام، فكان ذلك سببا في عدم تمكن ثلث المواطنين – تقريبا – من التصويت.[2] ولا شك أن هذا الأسلوب من التضييق على أفراد الأمة، يوسع الهوة بين الشعب كواقع سياسي، وبين الشعب كحقيقة اجتماعية.

الفرع الثاني

التفريق بين نوعين من أفراد الأمة

إن زعماء الثورة الفرنسية – كما أشرنا سابقا – فسروا مبدأ سيادة الأمة على انه سيادة الطبقة الوسطى المناهضة التي اعتبروها "ممثلة للأمة" أما جماهير الشعب نفسه فكانت في نظرهم قرينة لفظ "الغوغاء" أو "الجماهير العجماء"[3] وبالتالي استبعدت هذه الطوائف من ممارسة مظاهر السيادة. وبناء على هذا الاعتبار. ميز رجال الثورة الفرنسية بين نوعين من أفراد الأمة.

---

(1) - إن نظرية الاقتراع المقيد – كما يرى د/ بدوي ثروت – قد نالت تأييدا، يكاد يكون إجماعا في الجمعية التأسيسية الفرنسية التي لم يكن بين أعضائها من أنصار تقرير حق الاقتراع العام إلا خمسة أعضاء فقط...كما أن أعضاء الجمعية التأسيسية، وغالبيتهم من الطبقة البرجوازية المتوسطة، قد آثروا الاحتفاظ بنفوذهم، وتركيز السلطة في أيديهم، ورأوا أن المصلحة العامة، في ذلك الوقت، تقتضي عدم نقل السلطة دفعة واحدة إلى الجماهير الشعبية التي لم تصل إلى درجة من التعليم أو التكوين تؤهلها لممارسة الحياة السياسية.

راجع. بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 234 – 235.

(2) - -Hauriou. A. et Sfez L.. Op. cit. p 198

- بو الشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. ج1. ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر. 1989. ص 87.

(3) - – Laski. H. op. Cit. P 172

- سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنظام، مرجع سابق، ص 52.

النوع الأول: ويضم أفراد الأمة كواقع اجتماعي "Réalité sociologique" وهؤلاء ليسوا مؤهلين لممارسة مهام السيادة باعتبارهم مواطنين غير عاملين أو سلبيين "citoyens passifs" ومن ثم يتمتعون فقط بالحقوق والحريات المدنية دون ممارسة الحقوق السياسية.

النوع الثاني: ويقتصر على الفئة المخلصة الواعية المستنيرة وهؤلاء هم الفئة القادرة على ممارسة مهام السيادة نيابة عن الأمة باعتبارهم مواطنين عاملين أو إيجابيين "citoyens actifs" وبالتالي، فهم وحدهم الذين يتمتعون بممارسة الحقوق السياسية ويتم تحديدهم وفقا لشروط معينة.[1]

هذا ولقد بقيت الديمقراطية التقليدية – كمذهب ونظام للحكم – تعمل وفق نظرية سيادة الأمة طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلا أنها تعرضت لهجوم عنيف ونقد شديد؛ كشف عن عيوبها وأثبت عجزها وقصورها عن تحقيق أهدافها، وبعدها عن الواقعية والحقيقة. ولعل أهم نقد وجه إلى مبدأ سيادة الأمة - بالإضافة إلى ما ذكر سابقا – أنها تؤدي إلى السلطان المطلق وإهدار الحقوق والحريات الفردية. إلى جانب تضييقها من دائرة الأفراد الذين يحق لهم ممارسة السيادة، هذا فضلا عن حصر ممارسة الحرية السياسية للأفراد – من الناحية الفعلية – في أضيق الحدود.[2]

ونظرا للمآخذ المذكورة قامت نظرية بديلة حاولت أن تتلافى العيوب السابقة سميت بنظرية سيادة الشعب، والتي جاءت تعبّر عن الرأي الغالب في العصر الحديث، وأصبحت لها الغلبة على حساب نظرية سيادة الأمة التي انحصر نطاقها، واحتلت بالتالي نظرية سيادة الشعب مكان الصدارة في الدساتير الحديثة.[3] ذلك هو ما سنتعرض لبحثه وتفصيله في المبحث التالي:

---

[1] - بدوي (ثروت) مرجع سابق، ص 234 – 235.

[2] - لمزيد من التفصيل حول هذه الانتقادات أنظر. متولي (عبد الحميد) الدولة في الإسلام. مشكلة السيادة وسلطات الدولة في الإسلام. مرجع سابق. ص 101 - 111

[3] - خليل (محسن) مرجع سابق. ص 261.

المبحث الثاني

ممارسة الحرية السياسية طبقا لمبدأ سيادة الشعب

نتيجة للانتقادات التي وجهت لنظرية سيادة الأمة، قامت نظرية بديلة عنها توسع من دائرة الأفراد الذين يحق لهم ممارسة مهام السيادة، وتعطي لكل منهم حقا فيها. تلك هي نظرية سيادة الشعب، والتي جاءت وفق منظورها تعبر عن الاتجاه الحديث الأكثر جماهيرية والأكثر وعيا وإدراكا للشعب باعتباره العنصر الغالب.[1] فوسّعت من المنافذ السياسية لممارسة الحرية السياسية، واعتبرت – بحق – أكثر واقعية وأكثر تحقيقا للديمقراطية.[2] فما هو مضمون هذه النظرية وما تؤدي إليه من نتائج منطقية؟ وما هي انعكاساتها على ممارسة الحرية السياسية؟ هذا ما سنتناوله بشيء من التفصيل في المطلبين التاليين وذلك على النحو التالي.

المطلب الأول: مضمون نظرية سيادة الشعب وما تؤدي إليه من نتائج.

المطلب الثاني: انعكاس نظرية سيادة الشعب على ممارسة الحرية السياسية.

المطلب الأول

مضمون نظرية سيادة الشعب وما تؤدي إليه من نتائج

نتناول هذا المطلب في فرعين، يتضمن الأول منهما مضمون نظرية سيادة الشعب، أما الثاني فيخصص لرصد ما تؤدي إليه النظرية من نتائج وذلك كالآتي:

الفرع الأول

مضمون نظرية سيادة الشعب

نقطة الخلاف الموضوعي بين مبدأي سيادة الأمة وسيادة الشعب، أن المبدأ الأول يعطي السيادة في الدولة لمجموع الأفراد منظورا إليه كوحدة واحدة مجردة لا تقبل التجزئة ومستقلة عن الأفراد ذاتهم، أما المبدأ الثاني، أي مبدأ سيادة الشعب، فإنه – على العكس – ينظر إلى الأفراد ذاتهم، ويقرر لهم السيادة.[3] وعلى ذلك فإن السيادة حسب المفهوم الأخير تتوزع بين أفراد الجماعة بحيث يكون لكل فرد نصيب منها، وهو ما يعني

---

[1] - راجع سعيد (صبحى عبده) مرجع سابق. ص 53.

[2] - بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 47.

[3] - راجع. خليل (محسن) مرجع سابق. ص 248 – 249.

أن كل فرد له حق ممارسة السلطة كمظهر من مظاهر هذه السيادة.هذا، ومن المعلوم، أن سيادة الشعب، هي الأخرى، قد ظهرت نتيجة للصراع الذي كان قائما بين البرجوازية التي استولت على السلطة من جهة، وبين الشعب، حيث استطاع هذا الأخير فرضها على البرجوازية في مكان سيادة الأمة.[1]ونتيجة لذلك، اعتمدت - نظرية سيادة الشعب – في الدستور الفرنسي الصادر في 24 جوان لسنة 1793 حيث نصت المادتان 25 و 26 منه على ما يلي: "إن السيادة تكمن في الشعب .. وليس لأي قسم من الشعب أن يمارس سلطة الشعب بكامله، إلا أن كل فئة من الشعب مجتمعة ذات حق في التعبير عن إرادتها بكامل حريتها".[2] غير أن ما ينبغي ملاحظته بهذا الصدد، أن هذه النظرية – شأنها شأن نظرية سيادة الأمة – يمكن نسبتها إلى روسو ففي الفصل الأول من الكتاب الثالث من العقد الاجتماعي يقول: "لنفرض أن الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن، فصاحب السيادة لا يمكن اعتباره إلا المجموع وإذن فإن نصيب الفرد من السيادة يكون بنسبة الواحد إلى العشرة آلاف، أي أن كل عضو من الدولة ليس له من نصيب إلا واحد على عشرة آلاف (10.000/1) جزء من السلطة صاحبة السيادة، وإن كان بدوره خاضعا لهذه السيادة خضوعا تاما ...".[3] ومن ثم فإن تحليل النظرية ينتهي بنا إلى أن كل فرد يعتبر في نفس الوقت رعية وحامل لجزء من السيادة. فهو كرعية خاضع لسلطة السيادات الفردية المختلفة والمجتمعة معا لكي تكوّن صاحب السيادة، وهو بوصفه عنصرا من عناصر السيادة لا يملك منها إلا جزءا من عشرة آلاف في الفرض السابق. وما دام أنه يساهم في المجموع فهو يستفيد من السلطة في مجموعها.[4]

ولقد أدى تطور مفهوم السيادة على النحو المتقدم، إلى ترتيب نتائج منطقية هامة في المجالين السياسي والدستوري، وانعكس ذلك بصفة مباشرة على ممارسة الحرية السياسية، حيث تعددت منافذ ممارستها وتوسّعت دائرتها إلى الحد الذي قارب بين الشعب كتجمع سياسي وبين الشعب كحقيقة اجتماعية. كما سنبين ذلك في الفرع الموالي.

الفرع الثاني

---

[1] - أنظر. بوالشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، جـ 1، مرجع سابق. ص 87.

[2] - أنظر. هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، جـ1، مرجع سابق. ص 318.

[3] - Hauriou. A. et Sfez.L. Op.Cit. P. 199

[4] - فتحي (عبد الكريم) مرجع سابق. ص 107.

نتائج نظرية سيادة الشعب

يمكن رصد ما تؤدي إليه سيادة الشعب من نتائج بصفة مجملة على النحو الآتي.

<u>النتيجة الأولى:</u> <u>التوافق مع نظام الديمقراطية المباشرة ومع بديلاتها</u>[1]

إن نظرية سيادة الشعب – على النحو السابق بيانه – تقرر تجزئة السيادة بحيث يكون لكل فرد من أفراد الشعب السياسي جزء منها، ومقتضى ذلك أن يكون للأفراد حق ممارسة السلطة، إما مباشرة دون وساطة أحد، مما يحقق تطبيق نظام الديمقراطية المباشرة، أو عن طريق ممثليهم كما في حالة الديمقراطية شبه مباشرة والتي تقوم على وجود الهيئات النيابية لتمارس السلطة نيابة عن الشعب، مع وجوب الرجوع إليه في بعض الأمور الهامة ليمارسها بنفسه مباشرة عن طريق الأخذ ببعض مظاهرها، كالاستفتاء الشعبي، والاقتراح الشعبي، والاعتراض الشعبي، وغيرها.[2]

لذلك اعتبر مبدأ سيادة الشعب، أكثر ديمقراطية من مبدأ سيادة الأمة، وذلك لأنه يفسح المجال للشعب بممارسة السلطة إما بنفسه في جميع شؤون الحكم، وهو ما يحقق المثل الأعلى للديمقراطية، وإما ممارسة بعض شؤونها، وذلك بعد قيام المجلس النيابي كما بينا سابقا. وهذا على خلاف مبدأ سيادة الأمة الذي لا يتناسب إلا مع النظام النيابي، الأمر الذي يؤدي إلى التضييق من دائرة ممارسة الحرية السياسية.[3]

<u>النتيجة الثانية:</u> تكييف الانتخاب بأنه حق لا وظيفة

خلافا لمبدأ سيادة الأمة الذي يعتبر الانتخاب مجرد وظيفة، مما قد يؤدي إلى اتباع نظام الاقتراع المقيد في بعض الحالات، فإنه طبقا لمبدأ سيادة الشعب يكيف الانتخاب بأنه حق يثبت لكل فرد من أفراد الشعب السياسي ولا تلحقه من القيود والشروط إلا بالقدر الذي يكفل حسن استخدامه، وهذا التكييف – في الواقع – هو نتيجة منطقية لتجزئة

---

[1] – راجع في هذا الشأن هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، جـ1، المرجع السابق. ص 319. وما بعدها.

[2] – أنظر. البنا (محمود عاطف) المرجع السابق. ص 178.

[3] – في هذا المعنى، راجع خليل (محسن) المرجع السابق. ص 151 – 152.

- بو الشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. ج1. مرجع سابق. ص 88.

السيادة، فما دام كل فرد يملك جزءا منها، فإن ممارسته لهذا الجزء المملوك له يصير حقا طبيعيا بالتبعية، ولا يمكن نزعه منه.[1]

ومن ثم فإن مبدأ الاقتراع العام، في ظل مبدأ سيادة الشعب، هو الذي يجب أن يسود ويتقرر، إذ لا يمكن تقييد حق الانتخاب أو الحرمان منه بسبب الثروة أو التعليم أو الانتماء إلى طبقة معينة كما هو الحال في نظام الاقتراع المقيد في ظل مبدأ سيادة الأمة. ولا شك أن أسلوب الاقتراع العام بتوسيعه نطاق الحقوق السياسية بمنحها لأكبر عدد ممكن من الأفراد، وبتحقيقه المساواة بين أفراد الأمة وعدم التمييز بينهم بسبب التفاوت الاجتماعي أو الثقافي، أو الانتماء إلى طبقة معينة، يعتبر وسيلة فعّالة لتوسيع دائرة ممارسة الحرية السياسية مما يؤدي إلى تكريس مبدأ حكم الشعب بصورة فعلية وحقيقية.[2]

ونتيجة لما تقدم، انتشر مبدأ الاقتراع العام في غالبية الدول في الوقت الحاضر، حتى أصبح إحدى الضرورات اللازم تطبيقها في البلاد المتقدمة، واعتبر بمثابة ظاهرة من الظواهر الطبيعية التي يجب التسليم، والأخذ بها.[3]

<u>النتيجة الثالثة:</u> اعتبار النائب وكيلا عن ناخبيه في دائرته الانتخابية

إذا كان مبدأ سيادة الشعب يؤدي إلى تجزئة السيادة وتقسيمها بين أفراد المجتمع السياسي، فإن مقتضى ذلك أن يصير هؤلاء الأفراد على مستوى الدائرة الانتخابية مالكين لجزء منها، ويصبح - عندئذ – النائب عن هذه الدائرة - في حالة الأخذ بالنظام النيابي – ممثلا لذلك الجزء من السيادة. وكيلا عن ناخبيه، وهذا يؤدي إلى إملاء إرادة الناخبين على النائب بإلزامه بأوامر وتعليمات لا يستطيع مخالفتها أو الخروج عليها، كما أنه يكون مسؤولا أمامهم عن تنفيذ وكالته، ويلتزم بتقديم حساب عن أعماله النيابية. وإذا حصل أن

---

[1] – أنظر. ناصف (عبد الله) نظام الانتخابات في العالم وفي مصر. ط. 1. دار النهضة العربية القاهرة. 1984. ص 17 – 31.

[2] – راجع، الحلو(ماجد) الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية. مكتبة المنار الإسلامية. الكويت. د. ت. ص 20 – 21.

[3] – متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق. ص 141 – 142.

تجاوز النائب حدود إرادة الناخبين أو حاد عن تنفيذ ما التزم به قبلهم، جاز لهم عزله واستبداله بغيره.[1]

وهذا على خلاف نظرية سيادة الأمة، والتي تؤدي إلى استقلال إرادة النائب عن إرادة ناخبيه، بحيث تمتنع الوكالة الإلزامية، ويكون النائب حرّا في إبداء آرائه بالطريقة التي يراها، والتي يستريح لها ضميره، لأنه يمثل الأمة كوحدة مجردة مستقلة عن أفرادها، وبالتالي فهو ليس وكيلا عن ناخبيه أو عن دائرته، وإنما هو وكيل عن الأمة بأسرها يعمل ويتحرّى تحقيق مصلحتها لا مصلحة دائرته الانتخابية.[2]

<u>النتيجة الرابعة</u>: الإرادة العامة ليست عنوانا للحقيقية

المبدأ السائد في نظرية سيادة الأمة، أن كل ما يصدر عنها من أعمال وتصرفات، إنما هو تعبير عن الإرادة العامة، أي إرادة الأمة العليا صاحبة السيادة المطلقة، وبهذه الصفة تعدّ هذه الأعمال – نظرا لمصدرها – عنوانا للحقيقة، وتمثل الحق، والعدل، والصواب. ومن ثم لا تجوز أن تكون موضع مخالفة، أو حتى مناقشة، والسبب أن إرادة الأمة، هي إرادة مشروعة بذاتها، وبالتالي فهي معصومة ومقدسة.[3]

أما في ظل سيادة الشعب، فإن ما يصدر عن الإرادة العامة إنما يعبر عن رأي أو إرادة الأغلبية، ومن ثمّ فإن هذا الرأي لا يمثل الحقيقة المطلقة، بل يكون عرضة للخطأ والصواب، وهو بهذه المثابة لا يحمل أي قداسة أو حصانة،الأمر الذي يجعله قابلا للطعن والمعارضة، ومحلاّ للنقد وإثبات العكس من جانب الأقلية.[4]

---

[1] – ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 225 – 226.
- بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 46.

[2] – راجع البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق ص 179 – 180.

[3] – راجع الخالدي (محمود عبد المجيد) قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق. ص 54.

[4] – ليله (محمد كامل) المرجع نفسه. ص 227 – 228.

المطلب الثاني

انعكاس مبدأ سيادة الشعب على ممارسة الحرية السياسية

أدى مضمون سيادة الشعب – كما أشرنا سابقا – إلى نتائج هامة في المجالين القانوني والسياسي، بحيث انعكس ذلك بصورة مباشرة على ممارسة الحرية السياسية، فتوسع نطاقها لتشمل أكبر عدد ممكن من الأفراد، وتنوعت آليات ممارستها نظرا لتعدد المنافذ السياسية، التي تطلّ منها على حركة الحياة الاجتماعية. وهكذا، فإلى جانب الصورة النيابية لممارسة الحرية السياسية، والتي تتمثل في اختيار الأفراد لمن سيتولون مهمة التعبير عن صاحب السيادة الأصيل وهو الشعب، - وهي الصورة الأصلية للديمقراطية الغربية – تمكن أفراد المجتمع السياسي من الممارسة المباشرة لحريتهم السياسية – تجسدت في صورتين رئيسيّتين الأولى، رسمية عن طريق مظاهر الديمقراطية المباشرة وشبه المباشرة، والثانية، شعبية وذلك بواسطة الأحزاب السياسية، وجماعات الضغط.

ولتفصيل ما أجملناه، نتناول ذلك في الفرعين التاليين وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: ممارسة الحرية السياسية عبر القنوات الرسمية.

الفرع الثاني: ممارسة الحرية السياسية عبر القنوات الشعبية.

الفرع الأول

ممارسة الحرية السياسة عبر القنوات الرسمية

أولا: أسلوب الديمقراطية المباشرة

لا شك أن الأسلوب المباشر لممارسة الحرية السياسية يعتبر المثل الأعلى للممارسة الديمقراطية الحقة، لأنه يحقق المعنى الكامل لمفهوم سيادة الشعب، والتي تفترض أن يتولى المجتمع السياسي بنفسه مباشرة جميع السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية دون وساطة أو إنابة أحد.[1] ومعلوم أن ممارسة الحرية السياسية بالطريقة المذكورة، يعتبر – بلا خلاف – التجسيد الحقيقي للصورة الصحيحة والكاملة لما يعرف في فقه القانون العام "بالديمقراطية المباشرة La Démocratie Directe" وهو النظام

[1] – راجع، بدوي (ثروت) المرجع السابق. ص 200.

الذي يجعل من الشعب السياسي الهيئة الحاكمة، حيث يتولى الشعب مباشرة جميع سلطات الحكم بنفسه دون أدنى إنابة أو تمثيل.[1] ولهذا، فقد اعتبر "جان جاك روسو" هذا الأسلوب من الممارسة المباشرة للحرية السياسية هو النتيجة المنطقية والترجمة الصحيحة لمبدأ سيادة الأمة، فإذا كانت السيادة غير قابلة للانقسام أو التنازل فهي غير قابلة للإنابة أو التمثيل.[2] لذلك انتقد "روسو" النظام النيابي الذي أخذ يستقر في إنجلترا وأعلن أن أعضاء البرلمان ليسوا نوابا أو ممثلين عن الشعب فما هم إلا مندوبون منفذون لإرادته. ومن ثم لا يستطيعون، أن يبتّوا في أي أمر بصفة نهائية، فكل تشريع لا يصدق عليه الشعب بنفسه لا تكون له قيمة، ولا يعتبر تشريعا، ولا يجوز تطبيقه لأنه باطل.[3]

والواقع، أن الصورة المباشرة لممارسة الحرية السياسية إذا كانت تمثل عند "روسو" المثل الأعلى إلا أن اصطدامها بالعوائق المادية والفنية – من الناحية العملية – يجعل تحقيقها صعب المنال، بل يكاد يكون مستحيلا، الأمر الذي جعل روسو يعترف بهذه الحقيقة ويقرّ عدم إمكانية التطبيق في صورته الكاملة لعدم قدرة مباشرة الشعب بنفسه لجميع الوظائف، ومن ثم اضطر إلى قبول التمثيل السياسي في حدود ضيقة، واكتفى بأن ينادي بضرورة تولي الشعب مهمة التشريع ووضع القوانين اللازمة للجماعة.[4]

هذا، ونشير أخيرا، إلى أن أسلوب الديمقراطية المباشرة، وإن كان قد طبق في بعض المدن اليونانية القديمة نظرا لقلّة عدد أفراد المجتمع السياسي ومحدودية مشاكله، وبساطة الحياة العامة، فإنه في الوقت الحاضر قد اختفى ولم يعد له إلا تطبيقات محدودة في بعض المقاطعات السويسرية الصغيرة. ذلك أن أول ما يؤخذ على النظام المباشر – في العصر الحاضر – هو الاستحالة المادية المطلقة التي تحول دون تطبيقه في الدول الحديثة نظرا لكثرة عدد السكان، وسعة مساحة الإقليم، وتطور المجتمع، وتضخّم مشاكله

---

[1] – خليل (محسن) المرجع السابق. ص 600.

[2] – أنظر. ليله (محمد كامل) المرجع السابق. ص 792. وواضح أن مذهب روسو هنا لا يتفق مع ما انتهى إليه رجال الثورة الفرنسية حول فهم وتفسير، مبدأ سيادة الأمة، وما يترتب عنه من نتائج. راجع.فتحي (عبد الكريم) مرجع سابق. ص 92 – 93. هامش.

[3] – ليله (محمد كامل) المرجع نفسه. ص 794. خليل (محسن) المرجع نفسه. ص 501 – 502. إبراهيم الخطيب (زكريا عبد المنعم) المرجع السابق ص 264.

[4] – بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 202.

وتعقيدها ...إلخ. بحيث يستحيل جمع المواطنين في مكان واحد وإشراكهم جميعا في مناقشة الأمور العامة.[1]

وأمـــام استحالـــة الممارسة المباشرة للحرية السياسية في صورتها الكاملة - على النحو السابق بيانه – كان لا مفرّ من الالتجاء إلى الأسلوب شبه المباشر، وهو ا؟لأسلوب الذي أفرزه مبدأ سيادة الشعب لممارسة الحرية السياسية، والذي عرف في فقه القانون العام باسم: الديمقراطية شبه المباشرة. فما هو هذا المفهوم؟ وما هي وسائل وكيفية ممارسة الحرية السياسية عن طريقه؟ ذلك هو ما سنتطرق إليه بشيء من التفصيل على النحو التالي.

ثانيا: أسلوب الديمقراطية شبه المباشرة "La démocratie Semi-directe"

أمام عدم قدرة الشعب على الممارسة المباشرة للحرية السياسية في صورتها الكاملة – الديمقراطية المباشرة – ونظرا لابتعاد النظام النيابي – الخالص – عن المثل الأعلى للديمقراطية - على النحو السابق بيانه - ظهر أسلوب وسط يجمع بين الأسلوبين المتقدمين أطلق عليه اسم "الديمقراطية شبه المباشرة" والذي يفترض وجود هيئات تمثيلية منتخبة من قبل الشعب تمارس السلطة باسمه ولحسابه – كما هو الحال في النظام النيابي – إلى جانب مشاركة الشعب المباشرة في ممارسة السلطة بطرق مختلفة.[2] وقد لاقى هذا الأسلوب من الممارسة السياسية رواجا كبيرا، وازدهارا ملحوظا في كثير من دول أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وكذلك الثانية، حيث تضمّنته كثير من دساتير الديمقراطية الغربية، كدستور فيمر الألماني لسنة 1919، ودستور النمسا الصادر في سنة 1920م، والمعدل سنة 1929م، ودستور اليونان سنة 1920م وغيرها.[3]

ويرجع السبب في انتشار هذا الأسلوب بصورة ملموسة إلى شدة اندفاع التيار الديمقراطي، وارتفاع مستوى الشعوب من الناحية الثقافية ونضجها، وزيادة وعيها من

---

(1) – لمزيد من التفصيل، راجع بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 204 – 205.

(2) – بو الشعير (سعيد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية المقارنة. ج1.ص 259.

(3) – البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، المرجع السابق. ص 235.

- سميع (صالح حسن) الحرية السياسية، المرجع السابق. ص 111

الناحية السياسية ورغبة كثير من الدول في إصلاح عيوب النظام النيابي التي أظهرتها تجارب تطبيقة خلال سنوات طويلة.[1]

كل ذلك أدى إلى توسيع منافذ المشاركة السياسية، وبصور متعددة ومختلفة، إضافة إلى الأسلوب النيابي، ولقد تجلت الصورة شبه المباشرة لممارسة الحرية السياسية في مظاهر ستة يمكن إجمالها في الآتي:

1 – الاستفتاء الشعبي، 2 – الاعتراض الشعبي، 3 - الاقتراح الشعبي.

4 – حق الناخبين في إقالة نائبهم. 5 – حق الاقتراع على حل البرلمان.

6 – حق عزل رئيس الجمهورية.

هذا ولئن اتفق فقهاء القانون الدستوري على أن المظاهر الثلاثة الأولى تعتبر المظاهر الأصلية والجوهرية للديمقراطية شبه المباشرة، لكونها تتعارض مع النظام النيابي الخالص، إلا أن جانبا من الفقه قد نازع بشأن المظاهر الثلاثة الأخيرة، وحول مدى معارضتها للنظام النيابي من عدمها.[2]

والواقع أن المظاهر الستة المتقدمة – كما يذهب الرأي الراجح – تعتبر من مظاهر ومميزات الديمقراطية، شبه المباشرة، وأن الشعب بمفهومه السياسي يمارس من خلالها حريته السياسية؛ وإن كانت بعض الدساتير التي تأخذ بالمظاهر الثلاثة الأخيرة، قد أَخْضَعَتْ استخدامها وكيفية ممارستها لتنظيم قانوني معين[3] وتفصيلا لهذا الإجمال، فإننا سنتناول هذه المظاهر بشيء من التفصيل وذلك على النحو التالي.

1 – الاستفتاء الشعبي "Référendum populaire"

يعتبر الاستفتاء الشعبي من أهم صور وأشكال الممارسة الرسمية المباشرة للحرية السياسية، حيث يجسد أهم مظهر من مظاهر المشاركة السياسية للشعب، وذلك عن طريق الرجوع إليه لممارسة بعض مهام السيادة ومعرفة رأيه ومختلف أموره لاسيما في قضاياه

---

(1) – راجع. ليله (محمد كامل) النظم السياسية، الدول والحكومات، المرجع السابق. ص 805.

(2) – بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 226.

- ليله (محمد كامل) المرجع نفسه. ص 806.

(3) – البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق. ص 234.

وشؤونه المهمة. وبناء على ذلك يتعدد الاستفتاء الشعبي وتختلف أنواعه بحسب الزاوية التي ينظر إليه منها وذلك على الوجه الآتي:

أ – من حيث الموضوع:[1] يختلف الاستفتاء الشعبي باختلاف الموضوعات التي يتناولها، فقد يكون الاستفتاء دستوريا، وذلك إذا تعلق موضوعه بقوانين دستورية كعرض دستور الدولة أو تعديله على الشعب لإبداء رأيه فيه، سواء كان ذلك بالموافقة عليه أو الرفض له.

وقد يكون الاستفتاء تشريعيا إذا انصبّ موضوعه على قوانين عادية كأخذ رأي الشعب في مشروع قانون عادي وضعه البرلمان بغية قبوله أو رفضه.

وقد يكون الاستفتاء سياسيا وذلك إذا طلب من الشعب إبداء رأيه المباشر في أمر من الأمور السياسية العامة، التي تثير الخلاف والجدل.كما إذا تعلق بقرار سياسي معين أو خطة معينة كاستفتاء الشعب في الانضمام إلى المعاهدات الدولية،أو في زيادة أعباء النفقات العامة.[2]

ب – من حيث ميعاد مباشرته: ويكون الاستفتاء الشعبي في هذه الصورة إما استفتاء سابقا على القانون، كأن يستطلع رأي الشعب حول موضوع أو فكرة معينة من حيث المبدأ، حيث بالموافقة عليها من قبل الشعب، يتولى البرلمان صياغتها وإقراراها. ويسمى هذا النوع من لاستفتاء "استشاريا" أو سابقا على القانون. وقد يكون الاستفتاء لاحقا على القانون، وهو الذي يؤخذ فيه رأي الشعب في مشروع القانون بعد إقراره من البرلمان، بحيث يتوقف نفاذه على مدى موافقة الشعب عليه من عدمها، وهذا النوع الأخير هو الغالب في الاستعمال من الناحية العملية.[3]

جـ - من حيث وجوب إجرائه: وهو ينقسم من هذه الزاوية إلى استفتاء إجباري، وهو الذي ينص الدستور على وجوب إجرائه بحيث يتعيّن على سلطات الدولة عرض الموضوع أو الأمر على الشعب لاستفتائه فيه. وهنا تكون السلطة مجبرة وملزمة بأخذ رأي الشعب على سبيل الوجوب والإلزام ما دام الدستور قد قضى بذلك، ومثاله كأن ينص

---

[1] – لمزيد من التفصيل راجع خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق.ص 512.
- ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق.ص 806 – 807.

[2] – راجع الحلو (ماجد) الاستفتاء الشعبي، مرجع سابق. ص 240.

[3] – راجع بدوي (ثروت) النظم السياسية، مرجع سابق، ص 223.

الدستور على ضرورة استفتاء الشعب في أمر تعديل الدستور أو في أمر تعديل نص من نصوصه.

وقد يكون الاستفتاء اختياريا "Facultatif" وذلك إذا جعل الدستور أمر إجراء الاستفتاء متوقفا على إرادة السلطة أو الجهة التي يحددّها. وعلى ذلك تكون الجهة المعنية في سعة من أمرها إن شاءت التجأت إلى إجراء الاستفتاء وإن لم ترد ذلك، فلا حرج عليها إذ الأمر متروك إلى مشيئتها في الحالتين بمقتضى نصوص الدستور.[1]

د – من حيث قوته القانونية: يثار التساؤل هنا حول القيمة أو القوة القانونية التي يقررها الدستور لنتيجة الاستفتاء، فإذا كانت ملزمة عدّ الاستفتاء ملزما، حيث تتقيد مؤسسات الدولة بتقرير الرأي الذي أسفر عنه الاستفتاء، وإن كانت اختيارية سمي الاستفتاء استشاريا، حيث تكون السلطة مخيّرة بين الترك والأخذ بنتيجته، إذ الغرض هنا أن الدستور لم يلزمها بذلك، وبالتالي يكون للاستفتاء قيمة استشارية فحسب. إلا أن عدم مراعاة رأي الأغلبية الشعبية، من قبل السلطة قد يفيد عدم ثقتها فيه مع ما يترتب على ذلك من تعارض مع المبدأ القاضي بأن مؤسسا ت الدولة تعبر عن إرادة الشعب[2]، لذلك يندر أن تخالف السلطة – خاصة في الدول الديمقراطية – إرادة شعوبها وآرائها المعبر عنها في نتيجة الاستفتاء، حتى ولو لم يلزمها الدستور بذلك، اتقاء لأي تذمر أو سخط شعبي، وتماشيا مع المبدأ الديمقراطي الذي يعلي من إرادة الشعب ويعمل على احترام سيادته.[3]

2 - الاعتراض الشعبي: "Le veto populaire"

يمثل الاعتراض الشعبي على القوانين أحد صور الممارسة شبه المباشرة للحرية السياسية في المجتمعات الديمقراطية، إذ عن طريقه يتمكّن المجتمع السياسي من المساهمة العملية في التشريع، وذلك بمنع بقاء أي قانون ساري المفعول لا يوافق عليه الشعب.

وهذا هو المقصد الأساسي من هذا الحق السياسي والذي هو في حقيقته إعطاء الحق لعدد محدد من الناخبين في الاعتراض على قانون صدر من البرلمان خلال مدة

---

(1) – راجع. ليله (محمد كامل) النظم السياسية، الدول والحكومات، مرجع سابق. ص 807 – 808. .

(2) – بو الشعير (سعيد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية المقارنة، جـ1، مرجع سابق. ص 261 – 262.

(3) – خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق. ص 514 – 515.

معينة من تاريخ نشره، وطلب عرضه على الاستفتاء لكي يحدد الشعب مصير هذا القانون، عن طريق كلمته الفاصلة فيه سواء بالموافقة عليه أو الرفض له.

إلا أن ممارسة هذا الحق لا تتقرر قانونا إلا بعد مراعاة الشروط الآتية:

أ – أن حق الاعتراض يرد على قانون صادر من البرلمان بعد استيفائه لكل مراحله القانونية، بحيث أصبح مكتمل التكوين، وواجب النفاذ.

ب – أن يكتمل العدد المعين واللازم من الناخبين حسبما حدده القانون ويوقعوا على الاعتراض.

جـ - أن يستعمل الناخبون حقّهم في الاعتراض خلال المدة المحددة لذلك وإلا سقط هذا الحق، وثبت القانون نهائيا، بحيث لا يجوز معارضته إلا من خلال جواز الطعن فيه بعدم دستوريته حسبما ينظّمه القانون.

أما عن الآثار المترتبة عن ممارسة هذا الحق، في حال توفر شروطه على النحو المتقدم، فإنها تنحصر في إيقاف نفاذ القانون فقط دون سقوطه، ووجوب عرضه على الشعب لكي يتوقف مصيره على نتيجة الاستفتاء.[1] وهنا نكون أمام حالتين لا ثالث لهما الموافقة أو الرفض على القانون.

الحالة الأولى: إذا وافق الشعب على القانون المعروض عليه للاستفتاء، تأكد هذا القانون وصار نافذا من تاريخ إصداره ونشره بحيث ينعدم الإشكال الذي يثور حوله.

الحالة الثانية: أما إذا رفض الشعب هذا القانون بحيث جاءت نتيجة الاستفتاء سلبية فإن ذلك يؤدي إلى سقوط القانون وانعدامه بأثر رجعي، ويعد كأنه لم يكن وتزول جميع الآثار التي رتبها قبل الاعتراض عليه وإلى حين ظهور نتيجة الاستفتاء الشعبي.[2] ومما ينبغي التأكيد عليه في هذا الشأن أن نتيجة الاستفتاء لكي تكون ملزمة للسلطة ومقيدة لها يجب أن تحسب وفقا لعدد الناخبين المقيدين بجداول الانتخابات، ومن ثم فلا تكفي أغلبية الأصوات المعطاة لأن الممتنعين عن التصويت يعتبرون من بين الموافقين على القانون، وهذا ما يفرق بين الاعتراض الشعبي في كيفية حساب عدد الأصوات، وبين الاستفتاء الاختياري

---

[1] – خليل (محسن) مرجع نفسه. ص 511.

[2] – بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 224.

حيث يكتفي في هذا الأخير بأغلبية الأصوات المعطاة والموافقة على القانون وبالتالي لا يعتبر الممتنعون على التصويت من الموافقين على القانون.[1]

3 – الاقتراح الشعبي: "l'initiative populaire"

يعتبر الاقتراح الشعبي، أو المبادرة الشعبية للقوانين طريقة دستورية تسمح لعدد معين من الناخبين اقتراح قانون وتقديمه للبرلمان ومناقشته، والبت فيه.[2] ومن ثم يحقق هذا المظهر من الممارسة المباشرة للحرية السياسية مزيدا من اشتراك الشعب في السلطة باعتباره أكثر ديمقراطية وفعالية من حالتي الاستفتاء الشعبي والاعتراض الشعبي حيث في كليهما يقوم البرلمان بصنع القانون، سواء بوضع مشروعه كما في الحالة الأولى، أو بتولي صياغته كما في الحالة الثانية، أما في حالة الاقتراح الشعبي، فإن الأفراد هم أنفسهم الذين يقومون بمبادرة الاقتراح للبرلمان الذي يلتزم بمناقشتها وتداولها ثم البت فيها بالقبول أو الرفض.[3]

وقد تأخذ المبادرة إما شكل أو صورة الاقتراح المفصل l'initiation formulée الذي يصاغ في شكل مشروع قانون محدد ومقسم إلى مواد، وإما صورة الاقتراح غير المفصل أو غير المبوب " l'initiative non formulée" والذي يقتصر على بيان الموضوع أو المبدأ أو الفكرة التي يراد التشريع وفقا لمقتضاها، ثم يترك الأمر للبرلمان لصياغته، ووضعه في شكل مواد ثم مناقشته واتخاذ موقف بشأنه سواء بالموافقة أو الرفض.[4] وإذا كانت الدول التي تأخذ بنظام الديمقراطية شبه المباشرة تطبق هذا الأسلوب من الممارسة المباشرة للحرية السياسية في الحياة السياسية، إلا أن دساتيرها قد تختلف حول كيفية التنظيم وشروط ممارسته.

- فكما قد يكون الاقتراح في صورة مشروع متكامل – كما قد بيّنا – فقد يشترط الدستور اقتصار الاقتراح على فكرة أو مجرد إبداء رغبة "Voeu" تتعلق بتنظيم مسألة اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو تربوية...إلخ.

---

(1) – البنا (محمود عاطف) مرجع سابق. ص 233.

(2) – بو الشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، جـ1، مرجع سابق. ص 260.

(3) – ليله (محمد كامل) مرجع سابق. ص 809.

(4) – خليل (محسن) مرجع سابق. ص 509.

- كما قد تكتفي بعض الدساتير بموافقة البرلمان لكي يكتسب مشروع القانون الصفة الإلزامية ويصبح نافذ المفعول بعد إصداره ونشره، أو عرضه على الاستفتاء الشعبي في حالة الرفض. وقد يتطلب بعضها ضرورة عرضه على الشعب، سواء وافق عليه البرلمان أو رفضه لإبداء رأيه فيه، وفي هذه الحالة يتوقف مصير مشروع القانون على نتيجة الاستفتاء والتي يلتزم البرلمان بالانصياع والتقيد بها سواء كانت بالموافقة أو الرفض.[1]

وبالإضافة إلى ما تم ذكره، فقد تنص بعض الدساتير، وذلك في حالة رفض البرلمان مشروع القانون المقترح، أن يتقدم بوضع مشروع قانون مضاد للمشروع الذي تقدم به الناخبون "contre projet". ويطرح كلاهما على الشعب لكي يفاضل بينهما ويختار أحدهما عن طريق الاستفتاء.

كما يلاحظ أن بعض الدساتير تجيز طرح مشروع الاقتراح الشعبي مباشرة في استفتاء عام دون أن يعرض على البرلمان، حيث بمجرد الموافقة عليه من قبل الشعب يكسب قوته الإلزامية، ويرقى بذلك إلى مرتبة القانون،[2] ولاشك أن هذا النمط من الممارسة المباشرة للحرية السياسية تعتبر أقرب إلى الكمال تطبيقا للمبدأ الديمقراطي، حيث أن القانون في هذه الحالة يكون من صنع الشعب مباشرة، ودون أي تدخل من جانب الهيئات النيابية.[3]

4 – حق الناخبين في إقالة نائبهم: "Révocation" "Recall".

يقصد بها الحق الذي تقرره بعض الدساتير وخاصة في بعض الولايات الأمريكية، كدستور ولاية كاليفورنيا سنة 1911، ولوس أنجلس سنة 1903. إمكانية عدد معين من الناخبين كالربع أو الخمس – مثلا - طلب إقالة النواب وذلك قبل انتهاء مدة النيابة القانونية إذا ما توافرت هذه النسبة.[4]

---

(1) – ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 809،

(2) – خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية، المرجع السابق، ص 510.

(3) – راجع البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، مرجع سابق. ص 261.

- بو الشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، جـ1، مرجع سابق. ص 261.

(4) – خليل (محسن) المرجع نفسه. ص 517.

والمقصد الأساسي من تقرير هذا الحق السياسي في بعض الدساتير الأمريكية التي تأخذ به، يرمي إلى تحرير إرادة النواب من سيطرة رأس المال وتخليص النواب من نفوذ وتأثير رجال الأعمال أثناء تأدية وظائفهم وحتى لا يخرجوا عن مقتضى حدود النيابة وينصرفوا إلى تكريس جهدهم للدفاع عن أصحاب الأموال وتبني قضاياهم، وبالتالي يهملون قضايا ومصالح المواطنين الذين انتخبوا من أجل الدفاع عنها والعمل على تحقيقها. ولتحقيق هذه الغاية تقرر الدساتير تنظيم وممارسة هذا الحكم بشروط خاصة.[1] ويلاحظ أن هذا الحق ينسحب على أي عضو منتخب، ولا يقتصر على إقالة النواب فحسب، بل هو حق عام يشمل المواطنين والقضاة المنتخبين كأصل عام.[2]

هذا، ويترتب على إقالة النائب، إذا ما تمت وفق الصورة المذكورة، هو وجوب إعادة الانتخاب في الدائرة التي كان يمثلها، ويحق للنائب المقال، أن يترشح للانتخابات من جديد، حيث لا يترتب عن الإقالة عزله من الحياة السياسية، بل من حقه أن يدافع عن نفسه، حيث تجيز له الدساتير، عادة، كتابة ملخص دفاعه على بطاقة التّصويت نفسها.[3]

ومن ثم، فإذا ما حصل هذا النائب على الأغلبية لمصلحته، فإنه يعدّ منتخبا من جديد، لمدة جديدة، ويتحمّل من اقترحوا عزله مصاريف إعادة انتخابه كجزاء لهم. ولكي يتحقق ذلك تلزم الدساتير التي تقرّ هذا المظهر المباشر لممارسة الحرية السياسية طالبي الإقالة إيداع كفالة مالية مقدما، عند التقدم بطلب العزل حتى يتسنى لهذا النائب التنفيذ عليها في حال فوزه من جديد.

وهذا الأمر، أدى بالبعض إلى القول، بأنه ليس ثمة عزل أو إقالة بالمعنى الصحيح، وإنما هو فتح لإعادة الانتخابات قبل انتهاء مدة النائب والتي يحق له أن يرشح نفسه فيها من جديد.[4]

---

(1) – أنظر، سميع (صالح حسن) الحرية السياسية، مرجع سابق. ص 117 – 118.

(2) – إبراهيم الخطيب (زكريا عبد المنعم) نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، مرجع سابق. ص 300.

(3) – راجع، البنا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية، المرجع السابق. ص 224.

(4) – ليله (محمد كامل) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 815.

5 – الحل الشعبي: Dissolution Populaire

يقصد بهذا المظهر من ممارسة الحرية السياسية، إعطاء عدد معين من الناخبين يحدده الدستور، الحق في طلب حل الهيئة النيابية بأسرها وعزل أعضائها كوحدة، وذلك قبل انتهاء مدتها القانونية. وبهذا يختلف هذا المظهر عن الصورة السابقة والتي تقتصر على ّإقالة نائب واحد، أو عدد قليل من النواب على مستوى الدائرة الانتخابية مع بقاء المجلس النيابي كوحدة قائما بذاته. ونظرا لخطورة هذا الإجراء، فإن بعض الدساتير تقيد استعماله بتوافر شروط وإجراءات خاصة، حيث لا تكتفي بأغلبية المصوتين على طلب الحل، وإنما تشترط أغلبية الناخبين جميعهم أو أغلبية خاصة من المصوتين كالثلثين مثلا.[1]

ومن ثم، فإذا وافقت هيئة الناخبين على هذا الطلب أو الاقتراح، إما بالإجماع أو بالأغلبية المطلوبة، حُلّ المجلس النيابي، وسقطت شرعيته الدستورية القائمة قبل نهاية مدته القانونية، وتحتّم – بناء على هذه النتيجة – إجراء انتخابات جديدة لتشكيل مجلس نيابي جديد.

أما إذا جاءت نتيجة الاستفتاء في صالح المجلس النيابي، بحيث رفض الشعب طلب الحل، اعتبر ذلك تجديدا للثقة واستمر المجلس النيابي في أداء مهامه.[2]

هذا وقد أخذت بنظام الحل الشعبي للمجلس النيابي بعض الولايات السويسرية كولاية "برن" في دستورها سنة 1893، كما طبقته بعض الولايات الألمانية بعد الحرب العالمية الأولى وقبل توحيدها.[3]

6 – عزل رئيس الجمهورية

يقصد بهذا المظهر من الممارسة السياسية أن يكون للشعب الحق في طلب عزل رئيس الجمهورية وذلك قبل انتهاء مدة رئاسته متى ثبت أنه تجاوز المهمة التي اختير من

---

(1) – راجع البنا (محمود عاطف) مرجع سابق. ص 235.

(2) – راجع، إبراهيم الخطيب (زكريا عبد المنعم) مرجع سابق. ص 300.

(3) – أنظر، خليل (محسن) المرجع السابق. ص 518.

أجلها وفقد ثقته الشعبية.[1] ونظرا لخطورة هذا الإجراء فإن الدساتير تقيد استعماله بتوافر شروط خاصة وفي حدود معينة.

ومن الأمثلة العملية لممارسة هذا الحق السياسي ما كان ينص عليه دستور "فيمر" الألماني الصادر سنة 1919 من جواز عزل رئيس الجمهورية قبل انقضاء مدة السبع سنوات التي انتخب لها، وذلك بناء على طلب عدد معين من الناخبين مع ضرورة موفقة مجلس "الريشتاغ" "Reichstag" "المجلس الشعبي" بأغلبية الثلثين على هذا الطلب، ثم موافقة الشعب على هذا الأمر في استفتاء شعبي.[2]

وبناء على ما تقدم فإن إمكانية العزل لن تتحقق إلا بتوافر الشروط والإجراءات التالية.

أ – وجوب تقديم اقتراح طلب العزل من العدد المحدد من الناخبين حسبما ينص عليه الدستور.

ب – ضرورة موافقة المجلس الشعبي "الريشتاغ" على هذا الطلب بأغلبية الثلثين، مع ملاحظة أن حالة الموافقة لا يترتب تلقائيا عزل رئيس الجمهورية، بل منعه فقط من مباشرة أعماله. [3]

جـ – ضرورة عرض هذا الأمر على الشعب لاستفتائه فيه.

وباستكمال هذه الإجراءات، يبقى مصير رئيس الجمهورية معلقا على نتيجة الاستفتاء، فإذا وافق الشعب على قرار العزل عزل رئيس الجمهورية، وإذا لم يوافق عدّ ذلك بمثابة تجديدا جديدا لانتخابه، وترتب على ذلك من ناحية أخرى، حل مجلس "الريشتاغ" ووجوب إجراء انتخابات جديدة.[4]

ولقد أخذ بنفس القاعدة السابقة، دستور النمسا الصادر سنة 1920 والمعدل سنة 1929 حيث قرر في المادة الستين الفقرة السادسة، إمكان عزل رئيس الدولة بشروط

---

[1] – بدوي (ثروت) مرجع سابق. ص 225.

[2] – خليل (محسن) مرجع سابق. ص 519.

[3] – راجع. البنا (محمود عاطف) مرجع سابق.ص 235.

[4] إبراهيم الخطيب(زكريا عبد المنعم) مرجع سابق. ص300.

وإجراءات خاصة، والتي من بينها وجوب استشارة الشعب لهذا الأمر عن طريق الاستفتاء.[1]

هذا، وإذا كان ما تقدم ذكره، من مظاهر مباشرة لممارسة الحرية السياسية تتم عبر قنوات رسمية، فإن التطور المعاصر لمفاهيم الديمقراطية الليبرالية قد تمخض عن إيجاد آليات جديدة تمارس بواسطتها الحرية السياسية بطريقة مباشرة، وعبر قنوات شعبية، وهو ما تجسد عمليا في بروز ظاهرتي الأحزاب السياسية، وجماعات الضغط، كما سنبحث ذلك تفصيلا في الفرع الموالي.

الفرع الثاني

الممارسة المباشرة للحرية السياسية عبر القنوات الشعبية

لقد كان من نتائج أخذ النظم السياسية المعاصرة بمبدأ السيادة الشعبية - كما فصلنا سابقا - أن أصبح التعبير عن الإرادة العامة هو تعبير غالبية أفراد الشعب، وليس تعبير الأمة في مجموعها. ومن ثم، فإن رأي الأغلبية، لا يمثل الحقيقة المطلقة، ولا يتمتع بأي قداسة مما يجعله عرضة للخطأ والصواب، ومحلا للمعارضة والنقد من جانب الأقلية التي قد تختلف في الرأي والتصوّر حول شتى أمور الحياة وما يصلحها، عن رأي الأغلبية.

وإذا كان الاختلاف بين البشر، سواء كانوا أفرادا أم جماعات هو طبيعة بشرية وسنّة كونية إلهية، وهذا تبعا لاختلاف مصالحهم وتنوعها وتعارضها، فإن نظرتهم إلى حركة الحياة الاجتماعية وما يصلحها، وتصوراتهم حول حقيقة التوازن بين المصالح الفردية ومصلحة الجماعة تكون أيضا غير متحدة وغير منسجمة. لذلك كان اختلاف الناس حول هذه المسائل أمرا طبيعيا، ومن سنن الله في هذه الحياة.[2]

ولما كان أمر الجماعة لا ينتظم ولا يستقيم إلا بوجود سلطة تحكمهم، ترعى شؤونهم وتوازن بين مصالحهم، ومادام الاختلاف حاصل وثابت حول عمل هذه السلطة وأهدافها، فقد توصل الفكر السياسي إلى حل هذه الإشكالية عن طريق إعطاء السلطة

---

(1) – ليله (محمد كامل) مرجع سابق. ص 810.

(2) – يقرر القرآن الكريم حقيقة اختلاف الناس وديمومته في آيات كثيرة. قال تعالى: "**كان الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**..." البقرة 211. وقوله أيضا: "**وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا**..." يونس. 19. وقوله أيضا: "**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم**..." هود 118.

للأغلبية مع منح الأقلية حق المعارضة والنقد، فإذا قُدّر لهذه الأقلية أن أصبحت أغلبية – بحيث كان ميزان الانتخابات لصالحها في يوم من الأيام – كان لها أن تتسلّم السلطة وتمارس مهام الحكم. وهكذا أصبحت - المعارضة - والتي تمثل عادة رأي الأقلية – هي قوام وعماد النظام السياسي للديمقراطية الغربية، وركن أصيل فيه، حتى أصبح مضمون المبدأ الديمقراطي - كما قيل – مرتبط بوجود هذه المعارضة، وانعدامها دليلا على انتفاء النظام الديمقراطي.[1]

ومعلوم أن الحق في المعارضة والنقد، كمبدأ جوهري في نظم الديمقراطية الغربية، تترتب في الأصل على مبدأ السيادة الشعبية حيث يكون للأفراد طبقا لتجزئة السيادة – أن يمارسوا مقتضيات هذا الحق، بصورة انفرادية لكن هل حقيقة أن الفرد يمارس حقوقه وحرياته السياسية بصورة فردية؟

إن الفرد إلى جانب عضويته في مجتمع الدولة، هو عضو أيضا في عدة جماعات وتنظيمات تتميز بها الحياة الاجتماعية الحديثة. ولا شك أن هذه العضوية تؤثر في حياته السياسية والاجتماعية. بل وحتى النفسية.

إن تعقد الحياة، وتشابه المصالح واختلافها، والصراع حولها، اضطرت الأفراد – وذلك بغية الدفاع عن مصالحهم وحمايتها – إلى الانضواء تحت لواء تجمعات سياسية شعبية لها من القدرة والنفوذ، وذلك بفضل ما تملكه من إمكانات سياسية واقتصادية وما يتوفر لديها من وسائل إعلامية وتنظيمية، ما يمكّنها من الدفاع على مصالح هؤلاء الأفراد وتصوراتهم الفكرية وبالتالي كسب تأييد الرأي العام والحصول على تأييد الأغلبية اللازمة لاستلام السلطة ومباشرة مهام الحكم. أو بهدف الضغط على الوضع السياسي القائم والتأثير في قراراته بما يتماشى وتحقيق مصالحها المختلفة دون اللجوء إلى التطلع لاستلام مقاليد الحكم ومباشرة مهامه.

وتأسيسا على ما تقدم، فقد برزت على الساحة السياسية في نظم الديمقراطية الغربية ظاهرتان سياسيتان تسعى إحداهما إلى الحكم بطريق سلمي وهي ظاهرة الأحزاب

[1] – راجع. عجيلة (عاصم أحمد) وعبد الوهاب (محمد رفعت) النظم السياسية، مرجع سابق. ص 69.

السياسية، أما الأخرى فتهدف إلى الضغط عليه والتأثير فيه بوسائل مختلفة ومتعددة وهي ظاهرة جماعات الضغط.

ونظرا لما لهاتين الظاهرتين من أهمية وتأثير بالغين في مجرى الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدولة، وبغية رسم الخطوط العريضة والأطر العامة الرئيسية لكل منهما. فسنتناول كل ذلك بشيء من التفصيل، وعلى الوجه الآتي:

أولا: ظاهرة الأحزاب السياسية "les partis politiques"[1]

يحتل نظام المعارضة في نظم الديمقراطية الغربية، باعتباره ركن أصيل فيها، أهمية بالغة في مجال الحياة السياسية - كما أشرنا سابقا – وذلك لكونه يعترف للأقلية بحقها في إبداء رأيها في المشاكل العامة، والأمور الهامة، وبالوسائل المقررة قانونا، الأمر الذي يهيئ الظروف لتكوين رأي عام مستنير بين عموم أفراد الشعب، ويؤدي بالتالي، إلى إمكانية تغيير الوضع السياسي القائم بطريقة سلمية، وذلك فيما إذا أفلحت المعارضة بفكرها وبرامجها في احتواء أغلبية الشعب وضمّه لصفوفها.[2]

غير أن المعارضة المنظمة، وقيامها بالدّور المنوط بها ، على النحو السابق الذكر – لا يمكن تصوّره إلا عن طريق السماح بقيام النظام الحزبي والذي يمثل - بحق- المعارضة المنظمة. لذلك كان وجود الأحزاب في النظام الديمقراطي إحدى الضرورات التي تقضي بها طبائع الأشياء، طبيعة النفس البشرية، وطبيعة الأنظمة الديمقراطية.[3]

فما هي الأحزاب السياسية إذن؟ وما هو دورها في النظم السياسية المختلفة؟

لابد أن نسجّل بداية، أن الفقه قد اختلف حول إيجاد تعريف جامع ومانع للحزب السياسي، ومرد ذلك يعود إلى اختلاف الزاوية التي ينظر كل فقيه من خلالها إليه، الأمر الذي حدى بالبعض إلى التأكيد – عند دراسة الأحزاب السياسية – إلى عدم الاقتصار على المدلول التنظيمي، أو الوظيفي، أو الأديولوجي فقط، بل يجب الاهتمام بكل هذه المدلولات التي تختلف حتما من حيث أثرها من حزب لآخر، كما أنه لا ينبغي إهمال أي عامل من

---

[1] – حول ماهية الأحزاب السياسية المعاصرة وأنواعها ونظمها، ودورها في النظم الديمقراطية. راجع، بسيوني عبد الله (عبد الغني) مجلة الدراسات القانونية. صادرة عن كلية الحقوق جامعة بيروت العربية. عدد 1. المجلد 1. يوليو 1998. ص 41 وما بعدها.

[2] – راجع، عجيلة (عاصم أحمد) وعب الوهاب (محمد رفعت) مرجع سابق. ص 69 – 70.

[3] – متولي (عبد الحميد) الحريات العامة، مرجع سابق. ص 94. أيضا أنظر، العيلي (عبد الحكيم حسن) مرجع سابق. ص 620.

عوامل التأثير على العمل السياسي طالما أن جميع الأحزاب تتفق مع بعضها من حيث كونها جميعا تبتغي من وراء نضالها وصراعها الوصول إلى لحكم أو على الأقل المشاركة أو التأثير في القرارات التي تتخذها السلطة.[1]

وتبعا لما تقدم، عرف بعض الفقه الحزب السياسي على أنه "جماعة من الناس، لهم نظام خاص، وأهداف ومبادئ، يلتفون حولها، ويدافعون عنها، ويسعون إلى تحقيقها عن طريق الوصول إلى السلطة، أو الاشتراك فيها".[2] أو هو "تنظيم يضم مواطنين يعمل من أجل الاستيلاء على السلطة، أو على الأقل المساهمة فيها لتحقيق أهداف معينة".[3]

هذا، ولقد حاول بعض الفقه، وضع تعريف شامل للحزب، دمج فيه مفاهيمه المختلفة بقوله " الحزب تنظيم يضم مجموعة من الأفراد، وتدين بنفس الرؤيا السياسية، وتعمل على وضع أفكارها موضع التنفيذ، وذلك بالعمل في آن واحد على ضم أكبر عدد ممكن من المواطنين إلى صفوفهم، وعلى تولّي الحكم، أو على الأقل التأثير على قرارات السلطات الحاكمة".[4]

هذا، ولقد تطور الأمر بالنظام الحزبي، وتزايدت أهميّته بمرور الزمن حتى أن الفقه الدستوري المعاصر يكاد يجمع على ضرورة وجود الأحزاب السياسية في النظم الديمقراطية.[5]

---

[1] – أنظر في هذا الرأي، بوالشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. ج.2.ط.3. ديوان المطبوعات الجامعية. ابن عكنون. الجزائر 1999. ص 122.

[2] – راجع، الشاعر (رمزي) الأديولوجيات. مرجع سابق. ص 104.

[3] – شلبي (إبراهيم) تطور النظم السياسية والدستورية، دار الفكر العربي. 1974. ص 449.

[4] – جورج بيردو، مشار إليه في مؤلف. الدكتورة – نبيلة عبد الحليم كامل. الأحزاب السياسية في العالم المعاصر. دار الفكر العربي. القاهرة. 1982. ص 80.

- وأنظر في نفس الاتجاه. بو الشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. ج.2. مرجع سابق. ص 122.
- ولمزيد من التفصيل حول التعاريف المختلفة للأحزاب السياسية وعناصرها الأساسية. أنظر. شريط (الأمين) الوجيز في القانون الدستوري والأنظمة السياسية المقارنة. ديوان المطبوعات الجامعية ابن عكنون. الجزائر 1999. ص 242 – 246.

[5] – Prelot (Marcel) Sociologie Politique Dalloz 1973 .p 435

لمزيد من التفصيل حول نشأة الأحزاب السياسية وتطورها. راجع كامل (نبيلة عبد الحليم). مرجع سابق. ص71 – 83 أيضا.

- Duverger (Maurice) les partis politiques. A.colin. paris. 1973. p 13 et suiv.

يقول الفقيه النمساوي "كلسن Kelsen" أن الأحزاب السياسية هي عماد الديمقراطية، وأن العداء نحو الأحزاب يخفي وراءه عداء للديمقراطية. ونظرا لأهمية هذا التلازم والارتباط بين وجود الأحزاب السياسية والديمقراطية عبر الفقيه. "إسمان" "Esmein" بقوله: "لا حرية سياسية دون أحزاب".[1] وتتجلى أهمية الأحزاب السياسية وعلاقتها بالديمقراطية بإبراز دورها في الحياة السياسية والذي يختلف من نظام سياسي إلى آخر، لا سيما ما يتعلق منها بالتمثيل السياسي وقيامها بدور الوسيط بين الناخبين والمنتخبين.

إن الأحزاب السياسية، تعد في ظل النظم السياسية المفتوحة،[2] سواء أخذت صورة التعددية أو صورة الثنائية الحزبية،[3] من أهم العوامل الأساسية التي تنشط الحياة السياسية – والبرلمانية – بالحوار والمناقشة وتعدد الآراء، والمواقف والتصورات لمعالجة شؤون الدولة المختلفة عن طريق وسائل الإعلام المتعددة، وباجتماعاتها المتكررة بواسطة لجانها وفروعها المختلفة.

كما تبصّر المجتمع السياسي بقضاياه الهامة والجوهرية، وذلك برصدها وتشخيصها، واقتراح الحلول المناسبة والناجعة لها. كما تقوم الأحزاب السياسية بكشف تصرفات السلطات الحاكمة وموقفها منها، بالتأييد تارة، وبالنقد والتنديد تارة – إن كانت غير مشروعة - تارة أخرى، وتقف دائما على استعداد لتولي زمام السلطة ومباشرة مهامها، إذا ما أصبح ميزان الانتخابات لصالحها، لذلك تعتبر الأحزاب – على رأي البعض – حكومات متبادلة.[4]

---

[1] – متولي (عبد الحميد) الحريات العامة. مرجع سابق ص 151.

[2] – حول مفهوم النظم السياسية المفتوحة والمغلقة، راجع. رباط (آدمون) الوسيط في القانون العام. النظرية القانونية في الدولة وحكمها. ج.2.ط.2، دار الملايين .بيروت. لبنان. 1971. ص 371.

[3] – نظام الثنائية الحزبية يقوم على أساس وجود حزبين فقط، أو حزبين رئيسيين يتنافسان على الحصول على أصوات الناخبين، وتبادل السلطة، كما هو الحال في الولايات المتحد الأمريكية، وبريطانيا بشكل خاص.

أما نظام التعددية الحزبية، فيتمثل في وجود ثلاثة أحزاب أو أكثر، مما قد يؤدي، إما إلى استئثار أحد الأحزاب بالسلطة دون غيره، أو إلى حدوث ائتلاف بين هذه الأحزاب، كما هو الشائع في إيطاليا، وفرنسا، وبلجيكا، وسويسرا وغيرها.

حول التعددية والثنائية الحزبية. راجع هوريو(أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية. .ج.1 مرجع سابق. 249.

- أيضا عجيلة (عاصم أحمد) وعبد الوهاب (محمد رفعت) مرجع سابق. ص 55 – 57.

[4] – الانصاري (عبد الحميد إسماعيل) مرجع سابق. ص 369 – 370.

تتولى الأحزاب السياسية مهمة تكوين الثقافة السياسية للناخبين، عن طريق تحويل الفكر الاجتماعي وترجمته إلى سلوك سياسي ملموس، بتنظيم انشغالات المواطنين وبلورتها في شكل برامج مدروسة، ومطالب عملية قابلة للتطبيق، معبرة عن آمال وتطلعات وأهداف طبقة أو مجموعة فئات اجتماعية مما يعزّز قاعدتها، ويضمن بقاءها، ويدعم نجاحها في معترك الحياة السياسية.(1)

كما تقوم الأحزاب السياسية بدور بالغ الأهمية في الحفاظ على مبدأ المشروعية خاصة في مواجهة السلطات الحاكمة، والتي تكون ملزمة في جميع تصرفاتها بالعمل وفقا للقوانين المعمول بها، وإلا تعرضت لنقد المعارضة، وفقد قوة ومساندة الرأي العام. وهذا الأمر يمكّن الشعب من الإفصاح عن إرادته ورغباته في التغيير الذي يريده في شؤون الحكم بالطرق السلمية، مما يجنّب الأمة وسائل التغيير العنيفة، ويحقق لها استمرار مؤسساتها الدستورية.(2)

أما في النظم السياسية المغلقة، حيث تسود الواحدية السياسية، ووحدة الرأي، والحزب، فإن ممارسة الحرية السياسية ستكون في دائرة مغلقة على أعضاء الحزب، أو مقتصرة على أعضاء النخبة الحاكمة في حالة الرفض لفكرة النظام الحزبي من أساسه، بل حتى وإن اعتمدت هذه الأنظمة التعددية الحزبية، فإنما ستكون تعددية شكلية وغير فعالة إلى حد كبير.

إن الحزب، أو الأحزاب في ظل هذه الأنظمة هي في الحقيقة ليست حاكمة بل محكوما بها في أغلب الأحيان، وهذا نظرا لتدخل المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، واتخاذها القرارات الفعلية، ومن ثم تغدو هذه التعددية، مجرّد واجهة لإظهار الطابع المدني للسلطة وإخفائها طبيعتها الحقيقية.(3) ولذلك فإن مجرد وجود تعددية حزبية لا تغير من طبيعة النظام، ولا تحوّله من نظام مغلق أو أحادي إلى نظام منفتح أو ديمقراطي،

---

(1) – بوالشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. جـــ2. مرجع سابق. ص 126 – 127

(2) – أنظر، كامل (نبيلة عبد الحليم) مرجع سبق. ص 85.

(3) – "إن الحزب الذي ينتزع السلطة الرسمية من مجتمعه بالعنف، ثم ينفرد بها، وبالحياة السياسية معا، ولا يـــدع مجالا لغيره من الأحزاب، ليس حزبا بالمدلول الديمقراطي، وإنما هو مجرد ركيزة لديكتاتورية مطلقة".

راجع في هذا المعنى، بدوي (محمد طه) ومرسي (ليلى أمين) مبادئ العلوم السياسية. الدار الجامعية. الإسكندرية. د.ت. ص 274.

طالما أن هذه الأحزاب تمنع من التداول على السلطة بالطرق السلمية،[1] ويحال بينها وبين الوصول إليها، وإن حازت على الأغلبية الشعبية. وعليه، فإن مجرد وجود الأحزاب السياسية ليس هو الغاية، بل إن الغاية هي ممارستها لأنشطتها في الحياة السياسية والاجتماعية للدول، وتحقيق الفوائد المرجوة من وجودها في الحياة السياسية.[2]

وهكذا، ونظرا للأهمية البالغة والملموسة للنظام الحزبي المفتوح، والذي يبرهن عن وجود ديمقراطية فعلية في النظم السياسية، وضعت القواعد القانونية التي تضمن حسن التنظيم والتّنسيق بين الأحزاب السياسية، والنظام السياسي الحاكم بغية السير الرشيد للعملية السياسية والدستورية، وذلك بعد أن تبيّن الدور الرائد لهذه الأحزاب في تشكيل الرأي العام وقيادته.

غير أنّه على الرغم مما تؤدّيه الأحزاب السياسية من مهام، وما تقوم به من وظائف في الحياة السياسية في الدولة – على النحو السالف الذكر – فقد تعرّضت للمعارضة من طرف بعض رجال السياسة والقانون حيث وجهوا إليها عدة انتقادات، نتعرض لأهمّها بإيجاز على النحو الآتي:[3]

أولا: زعزعة الوحدة الوطنية، باعتبارها تدعو إلى التنافس والتناحر، وتبثّ روح الانقسام بين المواطنين.

---

[1] – "إن النظام الحزبي المغلق لا يعدو أن يكون حكم الأقلية ضد الأغلبية متمثلا في قفز مجموعة سياسية صغيرة إلى السلطة بانقلاب عسكري ثم استمرارها على كرسي الحكم بفعل قبضة أفرادها على جهازي الجيش، والأمن، ثم تشرع ذات المجموعة في إيجاد صيغة سياسية هزيلة تختلف في صورها وتتحد في مضمونها".

أنظر، سميع (صالح حسن) المرجع السابق. ص 602.

وحول دور الجيش في الدول النامية. راجع حميدشي (فاروق) الجماعات الضاغطة. ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون – الجزائر 1988. ص 199 – 203.

[2] – أنظر، بدراوي (حسن) الأحزاب السياسية والحريات العامة. دار المطبوعات الجامعية. 2000.م. ص 271. ولمزيد من التفصيل حول أزمة الحرية السياسية وآثارها السلبية الناتجة عن اعتناق الواحدية السياسية أو الديمقراطية المقيدة، ذات التعددية الحزبية الشكلية في الوطن العربي، سواء على مستوى الفكر السياسي، أو على صعيد حقوق وحريات المواطن بشكل عام. راجع. سميع (صالح حسن) مرجع سابق. ص 398 – 411 وما بعدها.

[3] – راجع، بوالشعير (سعيد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية المقارنة.ج.2. مرجع سابق. ص 129.

- شريط (الأمين) الوجيز في القانون الدستوري والأنظمة السياسية المقارنة. مرجع سابق. ص 248.

ثانيا: سيطرة أقلية من الأفراد على الأحزاب، وهم القادة والزعماء، والسعي لتحقيق مصالحهم الذاتية، مما يؤثر على المصلحة العامة.

ثالثا: تزييف، وتشويه الرأي العام، والتأثير عليه بشتى الوسائل الغير مشروعة، كالرشوة، والدعاية الكاذبة، والانحراف به بما يخدم أهداف الحزب ومصالحه الخاصة.

رابعا: تقييد حرية النواب في البرلمان، بخضوع بعضهم لتعليمات الحزب وتوجيهات قادته، مما يؤدي إلى إحلال المناورات السريّة محل المناقشات العلنية في البرلمان، ويؤثر بالتالي على الصالح العام.

خامسا: اضطهاد الحزب الحاكم لخصومه من السياسيين والمعارضين لسياسته، حيث أنه بمجرد توليّ السلطة يتحوّل إلى حزب دكتاتوري، لا يتوانى في استعمال كل الوسائل للتأثير على الأحزاب الأخرى، والعمل بأية طريقة على كسب ثقة الشعب، حفاظا على السلطة.

سادسا: عدم الاستقرار الوزاري. ذلك أن تعدّد الأحزاب يضعف الحكومة ويقصّر عمرها، لأنه يتعذّر على أي منها الحصول على الأغلبية المطلقة للمقاعد البرلمانية، الأمر الذي يترتّب عليه عادة تشكيل حكومة ائتلافية، وهذا يؤدي إلى عدم استقرارها لعدم التجانس والانسجام بين أعضائها. هذا، بالإضافة إلى ضعفها وعجزها عن تحقيق برامجها، مما يضطرها إلى الالتجاء والبحث عن أنصاف الحلول، ومحاولة إرضاء الجميع كي تضمن بقاءها واستمرارها.[1]

والواقع، أن أغلب هذه الانتقادات المذكورة، وغيرها – كما يرى البعض[2]- هي في الحقيقة ضعيفة ومردود عليها، لأنها تنصبّ حول الأساليب والوسائل التي تنتهجها الأحزاب لتحقيق أهدافها،وليس على الأحزاب في ذاتها كمؤسسات سياسية داخل النظام السياسي. هذا، وإن كانت بعض الأحزاب تسيء ثقة الجماهير بها، وتستعمل أساليب غير خلقية في تحقيق غاياتها، فإن مردّ ذلك إلى التركيب النفسي والخلقي لكل من تضعف من بني الإنسان، إلا أن هذه العيوب وغيرها يمكن علاجها بوسائل مختلفة، كالتركيز على

---

[1] – في هذا المعنى. راجع، أبو فارس (الشافعي) التنظيمات السياسية الشعبية. عالم الكتب، مصر. 1974. ص 96.

- أيضا، الطماوي (سليمان محمد) السلطات الثلاث. مرجع سابق. ص 634.

[2] –درويش (إبراهيم)علم السياسة، دار النهضة العربية.مصر. 1975.ص392.

الرّادع الخلقي لدى الإنسان والقيم الروحية التي يتمسك بها، ونمو الوعي السياسي للجماهير، وكذا مكنات النظام السياسي في الردع والتصدي لكل انحراف، وقدرته على الإصلاح. كما يتوقف ذلك أيضا على دور المشرع الدستوري من إخضاع الأحزاب لرقابة محايدة، وتقييد سلطة إسقاط الحكومة، وإصلاح النظام الانتخابي[1] وغيرها.

والخلاصة، أن مزايا الأحزاب السياسية ترجّح عيوبها، وأن هذه العيوب يمكن علاجها وتلافيها بوسائل مختلفة مما يرجح ويدعّم رأي المؤيدين لوجودها في الحياة السياسية.ولا شك، أن الأحزاب السياسية – كما أشرنا سابقا – أضحت ضرورة لابد منها في كل نظام سياسي ديمقراطي، وأصبحت تحظى باهتمام وعناية الدساتير الحديثة لاحتوائها العديد من الأحكام التنظيمية الخاصة بها، الأمر الذي جعل الحكومات نفسها تشجع الأحزاب وتنظمها وتدعمها ماليا، حيث تبين خلال التجربة أن المناصب السلطوية الانتخابية لا يمكن إحرازها أو الفوز بها لأي شخص دون المرور على حزب معين يرشّحه ويدعّمه.[2]

ثانيا: ظاهرة جماعات الضغط: "Les Groupes de Pression " Pressure Groups "

أشرنا سابقا، أن الحق في المعارضة، كمبدأ جوهري في نظم الديمقراطية الغربية، والذي هو مترتّب في الأصل عن مبدأ السيادة الشعبية- أتاح للفرد، بالإضافة إلى ممارسة حرياته السياسة عبر الأحزاب السياسية، آن يمارسها تحت لواء تجمعات شعبية منظمة لا تتغيأ الوصول إلى السلطة، ولكن تسعى لحماية مصالح أعضائها عن طريق ممارسة التأثر والضغط على قرارات السلطات داخل الدولة.[3]

وقد عرفت هذه التجمعات في الفقه السياسي "بجماعات الضغط" باعتبارها من القوى التي تؤثر على الجهاز الحكومي وتوجّهه، ويفضل الفقيه "مينو" تسمية هذه الجماعات بمصطلح " جماعات المصالح السياسية" " Groupe d'intérêts Politiques " وذلك

---

[1] – حول المذاهب أو الأنظمة الانتخابية راجع: 169 – 155 Hauriou .A. et Sfez.L. o p. cit p

[2] – في نفس المعنى راجع. شريط (الأمين) مرجع سابق.ص 249 – 251. –ولمزيد من التفصيل حول الأحزاب السياسية- راجع: متولي (عبد الحميد) أزمة الأنظمة الديمقراطية. منشأة المعارف الإسكندرية.1974 ص165 وما بعدها.

- أبو فراس (الشافعي) مرجع سابق.ص 78 وما بعدها.

[3] – Meynaude (jean) Les Groupes de pression paris p.u.f.1969.p 25.

حتى تشمل كل جماعة منظمة،مهما كان مركز قوتها، تسعى للتأثر على الحياة السياسية بأي شكل من الأشكال.[1]

وفي هذا السياق يعرفها الفقيه "بيردو" بأنها" كل جماعة ذات مصلحة تقوم بالتّدخل لدى السلطة مهما كان هذا التدخل ومستواه من أجل تحقيق مصالحها أو حمايتها من اعتداءات السلطة".[2]

هذا، بالرغم من اختلاف وجهات نظر الفقه حول تعريف جماعات الضغط والزاوية التي ينظرون منها إليها، فإن الضوابط المميّزة لها، والتي يمكن استخلاصها من مختلف التعاريف لا تكاد تخرج عن العناصر الآتية.[3]

أ – جماعة منظمة.

ب – الدفاع عن مصالح.

جـــ – ممارسة الضغط.

لذا فكل جماعة تقوم بنشاط معين، لابد وأن تكون على قدر من التنظيم حتى تستطيع توحيد جهود أعضائها للدفاع عن مصالحهم المختلفة والمتنوعة. وحتى تصل وتتمكن من ذلك لا بد لها من ممارسة الضغط والتأثير على قرارات السلطة بأشكال مختلفة وأساليب متنوعة.[4]

هذا، ولقد أصبح لهذه التجمعات الشعبية تأثير بالغ الأهمية داخل الدولة في العصر الحديث نظرا لما لها من دور واضح وخطير على سير الحياة السياسية. ذلك أن السلطات الرسمية الشرعية الظاهرة، لم تعد لوحدها تمارس مهام السلطة، بل برزت إلى جانبها

---

[1] – Meynaud (jean) nouvelles études sur les groupes de pression en france. Paris colin 1962. p 10 -26.

[2] – Burdeau (George) Traité de science politique .t.3.paris,1957.p210

[3] – حول تعاريف جماعات الضغط، أنظر،شريط (الأمين) مرجع سابق. ص 270 - 271. والتي يعرفها بأنها "مجموعة من الناس (أو من المؤسسات) يتحدون في جمعية أو في شكل من أشكال التجمع ولهم مصالح مشتركة يسعون إلى تحقيقها باستعمال أنواع مختلفة من وسائل الضغط والتأثير على السلطة السياسية العامة لإجبارها على الاستجابة إلى مطالبهم". أنظر أيضا، حول هذا الموضوع. أبو دياب (فوزي) المفاهيم الحديثة للأنظمة السياسية.دار النهضة العربية، بيروت.1971. ص169 وما بعدها.

[4] – لمزيد من التفصيل، راجع. حميدشي (فاروق) مرجع سابق. ص 47 وما بعدها.

قوى "فعلية" فرضت وجودها داخل النظام السياسي عبر عنها البعض "بالآلة السياسية" "Machine politique"[1] أو الحكام المستترين.

هذه القوى الفعلية "وإن لم تنظّمها الدساتير في كثير من الدول إلا أنها تشكل قوى سياسية هامة وتمارس سلطة واقعية وذلك بإملاء إرادتها وتوجهاتها عل السلطة الرسمية، وبفرض تأثيرها ومفاهيمها على الرأي العام، الأمر الذي جعلها تحظى بالاهتمام والدراسة والتحليل لكونها أصبحت من أبرز مميزات النظم السياسية الحديثة.[2]

وهكذا، عن طريق جماعات الضغط وتأثيرها تمكنّ العديد من المواطنين من المساهمة والمشاركة في صنع القرارات السياسية في الدولة، وبطرق ووسائل مختلفة وذلك تبعا لاختلاف طبيعة النظام السياسي الذي تعمل في ظله، واختلاف الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه ومن هذه الطرق والوسائل نذكر الآتي:

أولا: الاتصال المباشر بأعضاء السلطة التنفيذية: يعتبر تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي والاجتماعي من الظواهر الحديثة في نظم الحكم المعاصرة كيفما كان المذهب أو الفكر الذي تتبناه الدولة، وبقدر ازدياد وتوسع دائرة هذا التدخل، يزداد تبعا لذلك، تدخل الجماعات الضاغطة وتأثيرها على الحكومة، وذلك لارتباط مصالح الأفراد ارتباطا وثيقا بسياسة الحكومة. هذا التأثير قد يكون هدفه الحصول على قرارات تنسجم مع مصالح هذه الجماعات وتنميتها أو استصدار قرارات حكومية تحول دون المساس بها، أو الانتقاص منها أو غير ذلك من المساومات والمناورات بينها وبين الحكومة، كتبادل المعلومات أو اتخاذ مواقف معينة مؤيدة لسياسة الحكومة.وكل ذلك حتى تصل إلى ما يحقق أهدافها ويخدم توجّهاتها.[3]

هذا ويتخذ الاتصال مع أعضاء الحكومة أوجها متعددة منها:

- الاتصال المباشر عن طريق العلاقات الشخصية والصداقات.
- الإغراءات المالية والرشوة.
- إحياء الحفلات وإقامة الولائم تكريما للحكام والموظفين الكبار.

---

(1) - Raymond Boudon, Les méthodes en sociologie paris p.u.f 1960.p.24et.s.

(2) – بدوي (ثروت) النظم السياسية. مرجع سابق.ص9 –10.

(3) – Richard Rose. Politics in England to day, London Faber, 1974. p. 262.

- انتهاز الفرص لتقديم الهدايا والخدمات.

- إرسال الرسائل...إلخ. [1]

ثانيا: التأثير على أعضاء المجلس النيابي: إن المجلس النيابي هو المرتع الخصب لممارسة جماعات الضغط، ضغطها وتأثيرها عليه لكونه المنبع الأساسي لصدور مختلف القوانين والتشريعات في الدولة، وقد يتنوع الهدف من التأثير على الأعضاء، إذ قد يتمثل في استصدار قوانين تخدم مصالحها أو الموافقة على مشروع قانون أو تعديله أو رفضه سواء كان معدا من جانب الحكومة أو من بعض لجان المجلس، وذلك حسب ما يتماشى وتحقيق مصالحها وأهدافها، وتعتبر اللجان الدائمة في المجلس النيابي هي المدخل والمنفذ الذي تتسلّل منه الجماعات الضاغطة إلى البرلمان نظرا للدور الهام الذي تلعبه فيه، حيث تتولّى دراسة مشاريع القوانين والاقتراحات، قبل تقديمها للمناقشة والتصويت أمام المجلس.

وأخيرا، قد يبلغ مستوى التأثير إلى حد المطالبة باقتراح التعديل الدستوري أو الموافقة عليه.

ومن جملة الأساليب والوسائل التي يتم عن طريقها التأثير على النواب، يمكن إيراد أكثرها تداولا ومنها، الاقتناع، الإغراء، والتهديد...إلخ. [2]

أ- الإقناع: ويتمثل في إرسال ممثلين عن الجماعة للتفاوض مع النواب، و إقناعهم بشرعية القضايا المطروحة، وهذا بعد تقديمهم الحجج والبراهين التي تؤيد ذلك.هذا بالإضافة إلى تزويد النواب بالمعلومات والمعطيات الوثائقية اللازمة حول موضوع معين بغية إقناعهم بمطالبها حسب وجهة النظر المطروحة.

ب- الإغراء: ويكون ذلك بتزويد لجان البرلمان بتقارير تعرض عليها للدفاع عن قضايا ومصالح هذه المجموعات مقابل مكافآت. وكذلك تمويل النواب في حملاتهم الانتخابية، والتي اتخذت في الغرب طابعا خاصا بحيث أصبح يشرف عليها رجال متخصّصون يطلق

---

[1] – راجع شريط (الأمين) مرجع سابق. ص 277.

[2] – لمزيد من التفصيل، أنظر. رباط (أدمون) الوسيط في لقانون العام.ج2. مرجع سابق.ص 749 وما بعدها.
- شريط (الأمين) مرجع سابق. ص 277 – 278.
- حميدشي (فاروق) مرجع سابق. ص 107 وما بعدها.

عليهم في الولايات المتحدة الأمريكية "Compain Managers" ولا شك أن هذه الحملات بمختلف أساليبها – من دعاية، وإشهار وغيرها، تتطلب إنفاق مبالغ مالية رهيبة، ومن هذا الباب، تجد جماعات الضغط المنفذ المناسب لممارسة تأثيرها، حيث تعمد إلى تأييد من يواليهم وتمده بالمال اللازم لمواصلة حملته الانتخابية، وتهيّئ له الظروف الملائمة لكل ذلك.

هذا، وقد يتمثل إغراء النواب في تقديم الهدايا والرشاوى و إقامة الحفلات والولائم الفاخرة..وغيرها.كما أشرنا سابقا.

جـ - التهديد: ويتم ذلك التهديد بقطع المكافآت، والمعونات والدعم الانتخابي، لأعضاء المجلس، أو حمل أعضائها ومؤيديها على الامتناع عن التصويت لصالحهم. كما قد يتجسد التهديد بصورة مباشرة وعملية، كحشد وفود غفيرة من الأشخاص أمام أبواب النواب، أو في مقرات عملهم، لمطالبتهم بإقرار مطالب هذه الجماعات، وتنفيذ وعودهم الانتخابية.

ثالثا: تعبئة الرأي العام:[1]

إن مختلف الأنظمة الحاكمة في نظم الديمقراطية المعاصرة،تعتمد في بقائها على تأييد الرأي العام ومساندته لها، وذلك نظرا للدور الكبير والمؤثر الذي اصبح يلعبه هذا الأخير، والذي زاد مع ظهور الاختراعات الحديثة التي أتاحت ونوعت منافذ الاتصال المباشر بأعداد كبيرة من الناس، داخل الوطن وخارجه، وبناء على ذلك، تسعى جماعات الضغط إلى توطيد علاقتها بالرأي العام وكسب تأييده وتعاطفه بالتأثير فيه، بما لديها من موارد مالية، ووسائل مختلفة- كإصدار النشرات، والمجلات، والجرائد، وعقد الندوات، و إلقاء المحاضرات، واستخدام الإذاعة والتلفزة...إلخ – وتوجيهه الوجهة التي تنسجم وتتفق مع مصالحها، الأمر الذي يجعل الرأي العام يضغط على السلطة ويرغمها على الاستجابة لمطالبها وتبنّي قضاياها وإيجاد الحلول المناسبة لتحقيق أهدافها.[2] وقد يتخذ هذا الضغط الصورة السلمية بكتابة الرسائل والبرقيات إلى السلطة، كالوزراء والنواب، والموظفين

---

[1] – لمزيد من تعريف الرأي العام وطق قياسه وعلاقته بالجماعات الضاغطة . راجع- حميدشي (فاروق) مرجع سابق.ص 118 – 128.

[2] – أنظر في هذا المعنى بو الشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة.ج2. مرجع سابق ص 138.

داخل الدولة، أو شكل مواقف سلبية، أو أعمال عنف، كعدم التعاون مع السلطات القائمة وتعطيل العمل الحكومي في القطاعات الحيوية لإظهار عجز السلطة في ذلك، أو نشر الفوضى بالدعوة إلى المظاهرات والقيام بالإضرابات على نطاق واسع،[1] مما يجعل السلطة تقدر خطورة الأوضاع وجديتها، ويدفعها إلى الإسراع بتدارك الموقف، (خشية الانقلاب والتأزم، وما يستتبع ذلك من انعكاسات سلبية على نظام الحكم)، ومعالجته بطريقة ذكية، تتّسم بالمرونة والعقلانية.هذا ولقد تعرضت جماعات الضغط، شانها شأن الأحزاب السياسية،[2] إلى عدة انتقادات، يمكن إيجاز أهمها في النقاط التالية:[3]

1 – أنها تقوم على أساس تحقيق مصالح طبقية، مما يتعارض والمصلحة العامة، والتي هي من أهم واجبات الديمقراطية الحديثة.

2 – أنها تفرض على أعضائها الولاء لها، وهذا يتنافى مع ولاء العضو للجماعة الكبرى.وهي الدولة.

3 – إن معظم جماعات الضغط، تتّبع وسائل مجافية للخلق، في سبيل تحقيق أغراضها، مثل: الرشوة، والوسائل القهرية وغيرها.

4 – إنها لا تمثل المصالح المتعارضة لجميع فئات المجتمع، فجماعات الضغط للمنتجين مثلا، لا تقابلها جماعات ضغط للمستهلكين.. وهكذا

5 – إن جماعات الضغط تتعارض ومبدأ الحريات الفردية، والقاضي في النظم الديمقراطية بحق تمتع المواطن- كفرد - بحق الاشتراك في العمل السياسي.

6 – وأخيرا، فإن دورها المؤثر والفعال، على مسار القرار السياسي، يعدّ مؤشرا واضحا على فساد سياسي يتمثل في الاستجابة للقوة الأكثر مالا أو الأرفع صوتا، داخل الدولة، وفي هذا إخلال بمبدأ المساواة والذي يعتبر من الركائز الجوهرية للديمقراطية المعاصرة.

---

(1) – راجع شريط (الأمين) مرجع سابق. ص 277 - 278.

(2) – حول أوجه الشبه والاختلاف بين الأحزاب السياسية والجماعات الضاغطة أنظر:

- حميدشي (فاروق) مرجع سابق.ص 144 – 152.
- بو الشعير(سعيد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية المقارنة.ج1.مرجع سابق. ص 297 –299.

(3) – لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع راجع. بوالشعير (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة.جـ2. مرجع سابق. ص 136 وما بعدها.

- أبو دياب (فوزي) مرجع سابق. ص 215 وما بعدها.

وبالرغم من المآخذ السابق ذكرها، على جماعات الضغط، إلا أن أنصارها يرون فيها، خير وسيلة لحماية حريات الأفراد وحقوقهم، وأن وجودها يعتبر ظاهرة سياسية صحية، على اعتبار أن المضمون الحقيقي للحرية السياسية يتطلب فتح قنوات التعبير، ومنافذ إبداء الرأي، أمام مختلف القوى السياسية بصرف النظر عن طبيعتها سواء كانت اجتماعية، اقتصادية، أو فكرية..إلخ. وأن مجمل ما يؤخذ عليها من مساوئ ومآخذ يمكن علاجها بواسطة التدخل الحكومي وإصدار التشريعات المنظّمة لها ولممارسة أنشطتها، وبالتالي فلا ضير على وجود جماعات الضغط طالما أن هناك أطر وضوابط قانونية ضامنة للممارسة الرشيدة لأعمالها داخل الدولة.

الفصل الثاني

ممارسة الحرية السياسية في النظام الاشتراكي - الماركسي

سبق القول، أن الفكر الماركسي يشكل في مجموعه فلسفة متكاملة متعددة الجوانب، من اقتصادية، وسياسية، واجتماعية،...وغيرها، مرتبطة ببعضها في حلقات متصلة تسير مع بعضها البعض.[1] ومن ثم فإن الحرية السياسية تعد حلقة من حلقات. هذا النسيج الفكري المترابط في بناء وتأسيس المذهب الماركسي.

وإذا كانت أقرب الحلقات الفكرية المرتبطة بالحرية السياسية هي حلقة الأفكار السياسية المتعلقة بالسلطة، فإن لهذه الظاهرة – وفقا للمذهب الماركسي - مفهوم خاص سواء من حيث نشأتها ودورها، أو مستقبلها، ومن ثم كانت نظرتها للحرية السياسية ترتبط بهذا المفهوم فيما يتعلق بالمضمون أو الممارسة.

والسلطة وفقا للمذهبية الماركسية، ما هي إلا أداة قهر في يد الطبقة البرجوازية المالكة لوسائل الإنتاج، نشأت تاريخيا بسبب ظهور الملكية الفردية، وانقسام المجتمع إلى طبقات إلا أنها تعتبر ظاهرة تزول بزوال أسبابها أي بزوال هذه الطبقات والوصول إلى المجتمع الشيوعي حيث تتأمن فيه المساواة الحقيقية.[2]

إلا أنه لبلوغ هذه الغاية، لا بد أن تمر السلطة - حتما- بمرحلة انتقالية يتم فيها تصفية بقايا النظام الرأسمالي، وذلك بعد القضاء على مبررات وجودها، وإقامة سلطة الطبقة العامة على أنقاضه. وانطلاقا من التحليل السابق، فإن السلطة-في مفهوم الفلسفة الماركسية - تمر بمرحلتين، مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، والمرحلة العليا للمجتمع الشيوعي، ولكل من هاتين المرحلتين سماتها ومميزاتها الخاصة، والتي تنعكس أساسا على مفهوم الحرية السياسية، سواء من حيث المضمون أو الممارسة.

---

[1] - راجع ما سبق، المصادر الفكرية للمذهب الاشتراكي- الماركسي.

[2] - أنظر، بيرم (عيسى)، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، مرجع سابق، ص123.

ولتفصيل هذا الإجمال، يقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسية، وذلك على الوجه الأتي.

المبحث الأول: ممارسة الحرية السياسية في ظل مرحلة دكتاتورية البروليتاريا.

المبحث الثاني: ممارسة الحرية السياسية في ظل المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي.

المبحث الثالث: ممارسة الحرية السياسية في النظام السياسي لجمهورية الصين الشعبية. "دراسة تطبيقية".

المبحث الأول

ممارسة الحرية السياسية في ظل مرحلة دكتاتورية البروليتاريا

إن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا في المذهبية الماركسية، ليست- غاية في ذاتها، وإنما هي بمثابة وسيلة ضرورية للانتقال إلى المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي، ونظرا لخصوصية هذه المرحلة، والتي تجمع بين الخصائص والمميزات الاجتماعية والاقتصادية لكل من المجتمعين الرأسمالي والشيوعي، فإنها تعدّ بمثابة صراع بين كل منهما، أي بين الرأسمالية المُحتضرة، وبين الشيوعية الوليدة، وبالنظر إلى المهام الكبرى، والتضحيات الجسيمة التي تتولاها الطبقة العمالية في هذه المرحلة، فإن سلطتها يجب أن تتصف بالشمولية، كما يلزم أن تمارس عن طريق الواحدية الحزبية، وذلك حتى يتسنى لها تحقيق أهدافها، وتقود المجتمع صوب اللاطبقية والشيوعية، والتي ستضمن – حسب النظرية الماركسية التمتع بالحرية الكاملة والحقيقية.

وتبعا لهذا السياق سنتناول هذا المبحث في مطلبين وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: شمولية السلطة.

المطلب الثاني: نظام الحزب الواحد

المطلب الأول

شمولية السلطة[1]

بالرغم من أن الفلسفة الماركسية، ترى أن السلطة في المجتمع الرأسمالي أداة قهر وطغيان، يد طبقة البرجوازية - الأقلية – ضد الطبقة العمالية - الأغلبية - إذ هي حسب تعبير "لينين" آلة صنعت وقصد بها حفظ وسيطرة وسيادة طبقة على أخرى" إلا أنها تعتبرها ضرورية لابد منها في مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، بل إنها تتصف بالشدة والإكراه وذلك نظرا للمهام الجسام التي ستضطلع بها الطبقة العاملة والأهداف الكبرى التي تنشدها وتسعى إلى تحقيقها. لذلك فبعد استيلاء البروليتاريا على مقاليد الحكم – إثر انهيار الدولة البرجوازية – ستشرع أساسا في استئصال بقايا النظام البرجوازي الرأسمالي، وكذا تشييد وبناء المجتمع الاشتراكي الجديد الخالي من التناقضات، واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وصولا في النهاية للقضاء على الطبقات في المجتمع، وبلوغ المرحلة العليا للشيوعية والتي لن تتحقق إلا بعد حدوث تطور وتقدم هائل في المجال الاقتصادي، وتهيئة الأذهان وتربية النفوس وإعدادها لقبول النظام الشيوعي. فكيف يتسنى للطبقة العاملة – إذن – القيام بتحقيق هذه المهام والأهداف؟ ذلك ما سنوضحه تباعا في الفروع التالية.

الفرع الأول

استئصال بقايا النظام البرجوازي وحلفائه.

تتلخص هذه المهمة، والتي تعتبر في طليعة المهام الواجب الاضطلاع بها، في قيام الطبقة العاملة بتوحيد صفوفها وتوجيه الضربة القاضية إلى البرجوازية وحلفائها، والتّصدي للحركات المناهضة للثورة العمالية لدحرها وتصفيتها.[2]

---

[1] - النظام الشمولي "هو نظام سياسي، ذو حزب واحد، لا يقبل أية معارضة منظمة، وفيه تسيطر السلطة السياسية، سيطرة صارمة على جميع مظاهر الأمة وطاقاتها المنتجة" أنظر، إدريس (سهيل) قاموس المنهل، فرنسي – عربي. ط.1. دار الأدب بيروت لبنان. 1998. وتوصف السلطة بالشمولية حينما يتسلط حزب واحد على كل مجالات العلاقات الإنسانية، ويتحكم في كل المؤسسات الدستورية، والميادين الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية، والمهنية، وغيرها. راجع كشاكش (كريم يوسف) الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة. مرجع سابق. ص 171.

[2] - أنظر، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص 374.

ولكي يتحقّق إنجاز هذه المهمة الأولية الرئيسية فعلى الطبقة العاملة – كما يقول: لينين – أن تكسب كافة جماهير الشعب العامل والمستغّل، وتقودهم وتنظّمهم في النضال من أجل الإطاحة بالبرجوازية وقمع مقاومتها تماما.[1]

إن تصفية النظام القديم واستئصاله لا يتوقف عند القضاء على الطبقات المناوئة للتطوّر الجديد، والتخلّص من رواسبه المادية، بل يجب أن يمتد إلى خلفيته الفكرية، أي القضاء على عاداته وقيمه، ومثله، سواء القانونية منها، أو الفلسفية، وخاصة ما تعلق منها بالقيم الدينية، لتحلّ محلّها القيم الاشتراكية التي تُعدّ انعكاسا طبيعيا لبناء علوي جديد منبثق عن التطور الحتمي للمادة التاريخية.

ونظرا لما سيصادف الطبقة العاملة من صعوبات – في هذه المرحلة – وما ستتحمّله من صراعات ومصادمات عنيفة مع معارضيها من فلول رأس المال، فإن ذلك يفترض قيام نظام حكم شديد لا يعرف الضعف ولا اللين، وتتصف فيه سلطة الطبقة العاملة بالقسوة والشدة، مستخدمة كافة الأساليب القهرية للقضاء على كل العقبات التي تعترض سبيلها، والتي تحاول إعاقة تقدمها نحو بلوغ أهدافها.[2]

وتبرّر الماركسية هذه الأساليب القسرية – في المرحلة الانتقالية -، لكون بقايا وجذور الطبقة البرجوازية المنهزمة والتي لم تختف وتندثر نهائيا بعد، ستسعى بشتى الوسائل على جمع شتاتها والتّصدّي لمقاومة النظام الجديد، سيما وأن بقايا هذه الطبقة لديها خبرة وروابط قديمة ووطيدة، سواء كان ذلك في الداخل، أو في الخارج مع الرأسمالية العالمية.[3]

ويرى دعاة الماركسية أن ممارسة العنف الثوري، والطابع القسري والإكراهي المتّبع من طرف البروليتاريا مع المعارضين من الطبقة البرجوازية لا يشكل أي انتقاص من الحرية السياسية، أو أي معارضة مع مفهوم وتطبيق الديمقراطية حسب نظرتهم. ولقد أوضح "لينين" كيفية تطبيق الديمقراطية خلال دكتاتورية البروليتاريا، فذكر أن ديمقراطية

---

[1] - راجع. شيبتولين – الفلسفة الماركسية اللينينية. مرجع سابق. ص 258.

[2] - في هذا المعنى، أنظر، الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق. ص 62 – 63.

[3] - ليله (محمد كامل) النظم السياسية – الدول والحكومات – مرجع سابق. ص 654 – 655.

الأقلية لا قيمة لها لأنها تكون لصالح طبقة الأغنياء، ولذا فهي ديمقراطية الرأسمالية التي تستهدف حرمان الطبقة العاملة من المساهمة في الحكم.

أما الديمقراطية التي تطبّق خلال هذه المرحلة فهي تنظيم للطبقة العاملة من أجل القضاء على البرجوازية، بحيث تمارس الديمقراطية الحقيقة من قبل الشعب العامل، فتكون ديمقراطية الشعب لا ديمقراطية الأغنياء.

كما يميّز "ستالين" بين دكتاتورية الطبقة العاملة وبين الدكتاتوريات الأخرى، في أن الأولى إنما هي سيطرة الأغلبية التي تمارس الدكتاتورية للمصلحة العامة، أي للشعب بأكمله أما الثانية، فهي دكتاتورية الأقلية تعمل لصالحها الخاص على حساب الأغلبية، أي الشعب بأكمله.[1]

والخلاصة، أن الحرية السياسية، تكون في المرحلة الانتقالية امتيازا للطبقة العاملة، تحتكرها بصفة مانعة، وتمارس مظاهرها ممارسة حقيقية واقعية لإدارة مختلف شؤون الدولة، حتى تتمكّن من القضاء على الاستغلال الرأسمالي بجميع صوره وأشكاله، وتهيئة الظروف الاقتصادية والاجتماعية اللازمة لإنشاء المجتمع الاشتراكي الجديد والمؤسّس بناؤه على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج.

الفرع الثاني

بناء وتشييد المجتمع الاشتراكي الجديد.

إن الوظيفة الأساسية للطبقة العاملة لإنجاز هذه المهمة، هو قيامها بالعمل الدؤوب على إرساء دعائم النظام الاشتراكي الجديد الذي تتمحي في ظله ظاهرة استغلال الإنسان للإنسان، وينتفي فيه استغلال رأس المال للجهد البشري بكل أنماطه وصوره. ولكي يتحقق ذلك فعلى الطبقة العاملة أن تقوم بعدة إجراءات منها؛ أولا: تحطيم مقاومة ملاك الأراضي والرأسماليين الكبار، وتأميم جميع أدوات ووسائل إنتاجهم، وذلك بغية إزالة هذه الطبقة نهائيا، والتي ارتبط وجودها بوجود الملكية الفردية لتلك الأدوات والوسائل. أما ثانيا: فهو القيام بالتصفية التدريجية لكافة أساليب الإنتاج الصغير والتي يمثل استمرار

---

[1] - راجع، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق. ص 375 بالهامش.

وجودها عقبة كؤود أمام البناء العلوي الجديد الذي يخلو من التناقضات ومن وجود الطبقات.

غير أن التطبيق العملي للماركسية في عهدي لينين، ومن بعده ستالين قد عدل عن هذا الإجراء الأخير، والمتمثل في إزالة الإنتاج الصغير من بؤرة التملك الفردي كضرورة لمراعاة الاعتبارات العملية، ذلك لأن هذه الأساليب الإنتاجية تسترزق منها وتعمل عليها أعداد تبلغ من الكثرة، والتنوّع المهني إلى الحد الذي يصعب معه استغناء المجتمع عنها. ومن ثم، فعلى دكتاتورية البروليتاريا ألّا تسلك مع فئة هذا الإنتاج الصغير نفس الأسلوب القهري المستعمل مع الرأسمالية الكبيرة أو الملاك العقاريين، بل يجب أن تتبع حيالها أسلوب الحكمة والتعقل، وتعميق الوعي الاشتراكي حتى يسهل اندماجها، ويتمّ انصهارها السلمي في الطبقة البروليتارية لتساهم بشكل جدي في عملية البناء والتقدم في المجال الاقتصادي.

الفرع الثالث

تحقيق تقدّم هائل في المجال الاقتصادي.

إن على الطبقة العاملة – كما يقول: "لينين" وفي سبيل بناء أسس ودعائم المجتمع الاشتراكي الجديد "أن تقود كل جماهير الشعب، بما فيهم الجماعات البرجوازية الصغيرة على طريق التطور الاقتصادي الجديد، نحو خلق ارتباط اجتماعي جديد، وخلق انضباط جديد للعمل، وتنظيم جديد له مما سيمزج كل ما توصل إليه العلم والتكنولوجيا الرأسمالية بالمشاركة الجماهيرية للعمال الذين سيخلقون صناعة اشتراكية على نطاق واسع."[1]

ونظرا لأن المجتمع لازال في مرحلة الانتقال، ولم يبلغ المرحلة العليا للشيوعية، فإن إنتاجيته لم تصل بعد إلى المستوى الذي يجعل الفرد يحصل على حاجاته كاملة بصرف النظر عن عمله "A chacun selon ses besoins" إذ المجتمع في هذه المرحلة لا يزال يحمل بعض بقايا النظام الرأسمالي، والذي يرى فيها عدم المساواة بين الأفراد، والمتعلّقة أساسا بمواد الاستهلاك.[2]

---

[1] - راجع، شيبتولين، الفلسفة الماركسية – الينينية، مرجع سابق. ص 258.

[2] - أنظر، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص 375.

ومن ثم، فإن توزيع الأموال يتم – والحلة هذه – بناء على مقدار العمل الذي يقوم به كل فرد، أي طبقا لقاعدة "أن لكل حسب عمله" وليس بناء على حاجة كل منهم، والذي هو الهدف النهائي، أو المثل الأعلى الذي تتطلّع إليه الشيوعية.

وحتى يصل المجتمع إلى الهدف المذكور، فعلى سلطة البروليتاريا أن تجنّد كل طاقاتها، وتبذل كل ما في وسعها لكي تحرز تقدما هائلا في المجالين الإنتاجي والصناعي، ولها أن تستفيد من كل الانتصارات العلمية التي حقّقها العلم والتكنولوجيا في مجال الصناعة، أيا كانت طبيعة النظام الاجتماعي الذي ظهرت على أرضه، طالما روعيت في ذلك مبادئ المجتمع الاشتراكي الوليد، وأسسه التي يقوم عليها.

وأخيرا، ولإتمام بناء هذا النظام الاشتراكي الجديد، بكل مواصفاته، فلا مناص لدكتاتورية البروليتارية من تجنيد قوى المجتمع وتوجيهها، بكل قوة وحزم، لإحداث ثورة صناعية كبرى ينتج عنها تقدم ضخم في مجال الإنتاج، مما يترتّب عليه في النهاية امتلاك الجماعة لأموال الإنتاج والاستهلاك.[1]

والخلاصة من كل ما تقدم، أن سلطة البروليتاريا في المرحلة الانتقالية، والتي هي فترة تحّول ثوري بين المجتمعين الرأسمالي والشيوعي لا تتمكّن من إنجاز المهام التي أنيطت بها، إلا في ظل حكم شمولي تحت ما يسمى بدكتاتورية لبروليتاريا الذي سيوفر لأول مرة الديمقراطية الحقيقة والحرية لأغلبية أفراد الشعب. إن المهمة التاريخية للبروليتاريا عندما تصل إلى السلطة تكمن في إقامة ديمقراطية اشتراكية على أنقاض الديمقراطية البرجوازية، وليس إلغاء كل شكل من أشكال الديمقراطية. وإن كان يعبّر عنها بدكتاتورية البروليتاريا، فهي مقبولة وعادلة – حسب النظرية الماركسية – لأنها في نفس الوقت ديمقراطية للغالبية، ودكتاتورية على الأقلية، وبذلك تتحقق الحرية للغالبية.[2] وهذا على عكس ما كان الحال في النظام الرأسمالي حيث كانت الحرية السياسية امتيازا للأقلية تمارسها لتحقيق أغراضها الشخصية.

---

[1] - لمزيد من التفصيل راجع، محمد رحيم (كمال صلاح) السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي. مرجع سابق. ص 142 – 146.

[2] - راجع، بيرم (عيسى) الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع. مرجع سابق. ص 123 – 124

وأيا ما كانت تبريرات النظرية الماركسية وكيفية تعاطيها مع بعض الظواهر السياسية والاجتماعية بطريقة مناهضة للأفكار الرأسمالية، فإن التنظيم السياسي في المرحلة الانتقالية لا مفر من أن يرتكز على نظام الحزب الواحد الذي سيقود المجتمع ويمكنه من الوصول إلى تحقيق غايته، وهو ما سنبحثه في المطلب الموالي.

المطلب الثاني

نظام الحزب الواحد

يعتبر الحزب في تحليل "كارل ماركس" و "لينين" تعبيرا سياسيا عن طبقة اجتماعية، فبمجرد قيام الثورة وتوحيد المجتمع، وإلغاء الطبقات واختفاء الصراعات، فلا ضرورة لوجود أكثر من حزب واحد في أي مجتمع، وذلك لانعدام مبررات وجود تعدد الأحزاب في المجتمع الإجماعي، أي غير المنقسم، والذي يحتم تبني نظام الحزب الواحد.

وطبقا للنظرية الماركسية، فإن نظام الحزب الواحد هو المرتكز الأساسي لدكتاتورية مرحلة البروليتاريا ذات النزعة الثورية التي تدفع بعجلة التطور وتعمل على ميلاد مجتمع جديد.[1] إن الطليعة الثورية، والصفوة الواعية في الطبقة العمالية – والتي تمثل بنيان الحزب – هي الأداة المحركة للمجتمع في كل مجالاته وأنشطته الجماعية. يقول: "لينين" "ليس لدى البروليتاريا في صراعها من أجل القوة من سلاح سوى التنظيم...فالبروليتاريا لا يمكن أن تصبح، وسوف لا تصبح حتما قوة لا تقهر إلا عندما تكون وحدتها الأديولوجية حول مبادئ الماركسية تدعمها الوحدة المادية لتنظيم يضم ملايين الكادحين من جيش الطبقة العاملة".[2]

إن نظام الحزب الواحد في الفكر الماركسي اللينيني صيغة مبررة ومشروعة وذلك لأنها تجسد وتعبر عن سلطة دكتاتورية البروليتاريا المرتكزة على تحالف العاملين وتلاقي مصالحهم، ومادام أن طبقة البروليتاريا تمثل الأغلبية الساحقة من أفراد الشعب فلا يوجد أي مبرر طبقي لوجود حزب أو أحزاب أخرى في ظل هذه الصيغة الواحدية.

---

[1] - الشرقاوي (سعاد) النظم السياسية في العالم المعاصر. مرجع سابق. ص 243.

[2] - أنظر، سباين (جورج) تطور الفكر السياسي. ترجمة. د/ راشد البراوي، دار المعارف. القاهرة. د.ت. الكتاب الخامس. ص 1065 – 1066.

كما إن السماح بالتعددية الحزبية – حسب النظرية الماركسية - يعني أن هناك طبقات متعددة تتصارع على السلطة، وهذا الأمر لا ينسجم مع السياق الفكري للماركسية.لأنه من غير المتصور أن يكون لطبقة البروليتاريا أكثر من ممثل يعبر عن إرادتها.[1]

هذا، ولقد طبقت معظم الدول التي اعتنقت النظرية الماركسية نظام الحزب الواحد في أنظمتها السياسية، كالاتحاد السوفياتي السابق، وذلك منذ ثورة أكتوبر سنة 1917، ودول أوروبا الشرقية، وجمهورية الصين الشعبية، وكوبا، وفيتنام، وكوريا الشمالية...وغيرها، قبل أن تتراجع بعض هذه الدول في نهاية القرن العشرين عن اعتناق النظرية الماركسية، خاصة الاتحاد السوفياتي السابق، ودول أوروبا الشرقية.

ولأن نظام الحزب الواحد هو حجر الزاوية والركيزة الأساسية التي يقوم عليها البناء السياسي للدول ذات النزعة الماركسية فلقد أضحت الحرية السياسية تمارس – في هذه الدول – داخل دائرة مغلقة على الطليعة الواعية من الطبقة العاملة، تحكمها مبادئ وأطر محددة وخاضعة لقيود وشروط معينة، وفقا للقواعد التي تحكم سير الحزب، وترسم دوره في توجيه وضبط النظام الاجتماعي لهذه الدول، كما سنبين ذلك تفصيلا – فيما بعد – من خلال الدراسة التطبيقية التي خصّصت لكيفية ممارسة الحرية السياسية في جمهورية الصين الشعبية في إطار نظامها الدستوري الحالي.

وخلاصة ما يمكن استنتاجه من المبحث المتقدم، أن تحقيق المهام العظمى لطبقة البروليتاريا في المرحلة الأولى للاشتراكية، والمتمثلة أساسا في استئصال المجتمع البرجوازي وحلفائه، وبناء وتشييد المجتمع الاشتراكي الجديد على أنقاضه، ومن ثم تحقيق تقدم هائل في المجال الاقتصادي، كل هذه المهام تتطلب نظاما دكتاتوريا شموليا، وقائما سياسيا على نظام الحزب الواحد.

إلا أن الطبقة العاملة عليها أن تدرك أن هذه المرحلة ما هي إلا قنطرة عبور إلى المرحلة العليا للشيوعية، والتي سينعم فيها الإنسان بالمساواة الفعلية، وممارسة للحرية

---

[1] - أنظر، خضر (طارق فتح الله) دور الأحزاب السياسية في ظل النظام البرلماني. رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس. القاهرة. 1986. ص 187.

السياسية في صورتها الحقيقية. ذلك هو ما سنوضّحه بشيء من التفصيل في المبحث الموالي.

المبحث الثاني

ممارسة الحرية السياسية في ظل المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي.

سبق القول، أن المذهبية الماركسية ترى أن الانتقال من مجتمع رأسمالي إلى مجتمع تسوده الشيوعية الكاملة، لا يمكن أن يتم طفرة واحدة، بل لابد أن تكون ثمة مرحلة انتقال تسودها الجماعية في العلاقات الإنتاجية، ويستند نظام الحكم فيها، إلى دكتاتورية البروليتاريا، والتي ستمارس الحرية السياسية كامتياز لها، ضد الأقلية الرأسمالية، وبذلك تتحقق الديمقراطية الحقيقية والحرية لأغلبية أفراد الشعب، وهذا عكس ما كان عليه الوضع في النظام الرأسمالي حيث كانت الأقلية تمارس الحرية باعتبارها امتيازا وأداة لهاضد الأغلبية، وذلك لتحقيق أغراضها الشخصية.

إلا أن الحرية الكاملة – حسب الفلسفة الماركسية – لن تتحقق في صورتها الإنسانية بأوسع معانيها، وبجميع مفاهيمه، إلا في المرحلة الثانية وهي المعروفة "بالمرحلة العليا للمجتمع الشيوعي - حيث يم الانتقال من مجتمع القهر التي تسيطر عليه السلطة، إلى مجتمع الحرية حيث تنعدم فيه السلطة وتزول بكل أشكالها وصورها.

غير أن بلوغ هذه المرحلة المذكورة، والتي في ظلها يشعر الفرد باستقلاله الذاتي، وينعم بتحقيق الحرية السياسية في صورتها المثلى، لن يتم إلا بتوافر شروطها الموضوعية.

ولتفصيل ما تقدم، قسم هذا المبحث إلى مطلبين رئيسيين يتناول الأول، بحث الشروط الموضوعية لبلوغ المرحلة الشيوعية، في حين يخصص الثاني، لأهم المآخذ على النظرية الماركسية، وخاصة من الناحية السياسية.

المطلب الأول

الشروط الموضوعية لبلوغ المرحلة الشيوعية

هذه الشروط وفقا للنظرية الماركسية يمكن إيجازها في الآتي:

الشرط الأول: زوال الفن الإنتاجي القديم، وبنائه العلوي المنبثق عنه

ترى الماركسية – كما سبق بيانه – أن بلوغ المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي متوقّف على تحقيق شروطها الموضوعية، وفي مقدمتها زوال وتصفية كافة أساليب وفنون الإنتاج القديم، والذي يمثل استمرار وجودها عقبة كؤود أما البناء العلوي الجديد والذي يخلو من التناقضات والتميّيز بين الطبقات. ومن ثم فعلى طبقة البروليتاريا الماسكة بمقاليد السلطة في أولى مراحلها، أن تقوم بإجراءات جوهرية لإحداث تغيير عميق في العلاقات الإنتاجية، وانتقالها من الطابع الفردي المستغّل إلى الطابع الجماعي الذي لا استغلال فيه، تمهيدا لإنشاء المجتمع الجديد الذي تتمحي في ظله ظاهرة استغلال رأس المال للمجهود البشري بكل أشكاله وصوره، ويخلو من التمييز الطبقي.[1]

فإذا تحقق ذلك، يكون المجتمع – وفقا للفلسفة الماركسية – قد تهيّأ وتقدّم خطوة جوهرية في سبيل زوال السلطة وبلوغ المرحلة العليا للشيوعية، كما أكد كل من "ماركس" و "إنجلز" على هذه النتيجة الحتمية عندما قالا، إنه لإلغاء الدولة معنى واحد فقط - بالنسبة للشيوعيين – ذلك هو النتيجة الضرورية لإلغاء الطبقات التي تتضمن الزوال الطبيعي للحاجة إلى السلطة التنظيمية لطبقة، لكي تحتفظ بسيطرتها على الطبقات الأخرى.[2] وهذا أيضا هو ما عبر عنه "لينين" عندما قال: "أن الدولة تذبل طالما أنه لا يوجد بعد رأسماليين، أو أية طبقة، وتبعا لذلك لا توجد طبقة ما يمكن قمعها... إلا أنه من الضروري لذبول الدولة أن تقوم الشيوعية كاملة".[3]

الشرط الثاني: تحقق الوفرة الإنتاجية وزوال تقسيم العمل

يعتبر تحقق هذا الشرط من المبادئ اللازمة والجوهرية للوصول إلى هذه المرحلة، وبالتالي فإن الصفة القسرية للسلطة السياسية لن تزول إلا بعد إتمام وإنجاز هذه المهمة، والتي تتطلب أساسا إحداث ثورة كبرى ينتج عنها تقدم ضخم في المجال الإنتاجي، يؤدي في النهاية إلى الملكية الجماعية لأموال الاستهلاك، بعدما كانت هذه الملكية مقصورة على أموال الإنتاج في المرحلة الأولى والسابقة على المرحلة العليا للشيوعية، مما يتيح عندئذ تطبيق المبدأ الأساسي للشيوعية: "لكل طبقا لحاجته، ولكل طبقا لمقدرته".

---

[1] - أنظر، كشاكش (كريم يوسف) الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة. مرجع سابق. ص 13.

[2] - أنظر، شيبتولين، الفلسفة الماركسية اللينينية، مرجع سابق. ص 162.

[3] - LENIN (NIKOLAÏ) the state and Revolution. Op. cit. p. 25.

إن هذه الوفرة والزيادة الكبيرة في الميدان الإنتاجي – كما يرى الماركسيون - ستتحقّق وذلك لأمرين. **أولا**: لتحرّر قوى الإنتاج من العقبات التي تضعها الرأسمالية في طريق تقدمها. **وثانيا**: نظرا لما أدخل من تغيير عميق على طبيعة الأفراد، والذين سيعملون من تلقاء أنفسهم إلى أقصى ما تصل إليه مقدرتهم بحيث لن تكون ثمة حاجة لوضع نظام للإنتاج قائم على أساس الإكراه والقسر.

وسيترتب على وفرة الإنتاج هذه، زوال وانعدام التقسيمات المعهودة للعمل، والذي يعتبر شرطا ضروريا لزوال الطابع القسري للسلطة، بحيث يغدو الأفراد في حالة تصالح دائم، ويصبح العمل مصدر سعادة للقائمين به؛ مما يمكن الأفراد من الحصول على حاجاتهم دن تمييز فيها بينهم إلا بقدر الحاجة، وفقا للمبدأ الشهير للماركسية "كل طبقا لحاجته".[1]

الشرط الثالث: تغيير طبيعة الفرد وتشبّعه بفكر المرحلة الجديدة[2]

إن هذا التغيير في طبيعة الفرد، والذي كان يجري حدوثه تدريجيا في المرحلة الأولى للشيوعية – كنتيجة للتغييـــــر في النظــــام الاقتصـــادي والسيـــاســـي والاجتماعي – سوف يؤتي أكله من خلال التغيير في نفسية الفرد وعقليته وذلك إثر تكيفه – كما تقول الماركسية – طبقا لظروف البيئة التي يعيش فيها. ومن ثم يتطهر العقل الجمعي من العادات والتقاليد والمثل والقيم الموروثة من النظام القديم والتي أفرزتها فنون الإنتاج الرأسمالية، ويرتقي الفرد إلى المستوى المثالي من السلوك من خلال التعود اليومي على القيم التي سوف تفرزها الظروف المادية للمجتمع الجديد، بحيث يتصف بالتجرد والإيثار، بدلا من الأثرة والأنانية، وشيئا فشيئا يصبح إنسانا جديدا متفهما لمقتضيات الظروف المادية الجديدة، ومتشبعا بقيمها المثالية بصفة تلقائية، فينعكس ذلك كله على صياغة ضميره وتفكيره وجميع تصرفاته، وذلك دون حاجة إلى الوجود القهري للسلطة، والتي سوف تذبل وتضمحل، وذلك لفقدان علّة وجودها.

الشرط الرابع: انتصار الشيوعية على النطاق العالم.

---

[1] - راجع، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، مرجع سابق. ص 376.

[2] - المرجع نفسه. ص 376 – 377.

- خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية. مرجع سابق. ص 751.

إن تحقق الشروط الموضوعية الداخلية لبلوغ مرحلة الشيوعية – كما سلف بيانها – لا تكفي وحدها – كما ترى الماركسية – لزوال واختفاء الطابع القهري للسلطة بصفة نهائية، بل لابد من تحقّق شرط آخر خارجي يتمثل في زوال خطر العالم الرأسمالي، وصيرورة الشيوعية نظاما دوليا، ومن ثم يجب القضاء على الرأسمالية في جميع البلدان، وانتصار الاشتراكية والشيوعية على النطاق العالمي. وهذا يعني ألا تقتصر الشيوعية على قطر واحد، بل يجب أن تنتصر في كافة الأقطار، أو على الأقل في أغلبيتها، لتصبح نظاما دوليا عالميا.[1]

فإذا تخلف هذا الشرط، فإن سلطة الدولة القهرية لا يمكن، ولا يصح أن تزول، بل بالعكس يجب أن تبقى وتقوى لتستطيع حماية الدولة الشيوعية من عدوان العالم الرأسمالي.[2]

والخلاصة، أن تحقق الحرية بجميع مفاهيمها، أي التقليدية منها والجديدة في صورتها المثلى والحقيقية، أمر مرهون بزوال الطابع القهري للسلطة السياسية، وأن زوال هذه الأخيرة واختفائها بصفة نهائية وحتمية، متوقّف على تحقيق الشروط المذكورة آنفا – الداخلية منها والخارجية – فإذا ما تحققت هذه الشروط، ذبلت واضمحلت سلطة الدولة القسرية بصورة أبدية، وحلّت محلّها إدارة ذاتية شيوعية أو على حد تعبير "أنجلز" ستزول عند ذلك "حكومة الأشخاص، ويحلّ مكانها مجرّد إدارة اقتصادية للأشياء".[3]

المطلب الثاني

---

[1] - أنظر، خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية. مرجع سبق. ص 752.

[2] - راجع، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص 378 – 379. حيث يعزو هذا القول إلى ستالين.

[3] - راجع، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص 378. بالهامش

أهم المآخذ على النظرية الماركسية من الناحية السياسية

وفي ختام هذا المبحث، نضيف إلى ما سبق ذكره – وفي نقاط وجزة – بعض ما تعرضت له الفلسفة الماركسية من مآخذ وتساؤلات،[1] خاصة ما يتعلق منها بتحليلها المذهبي حول المآل النهائي للسلطة السياسية.

هل فعلا ستزول السلطة السياسية بصورة حتمية ونهائية ببلوغ المرحلة العليا للشيوعية؟ وهل حقا سيصل المجتمع الإنساني في يوم ما إلى هذه المرحلة المثالية؟ والتي تعتبر – من وجهة النظر الماركسية – الإطار الإنساني الأمثل لممارسة الحرية السياسية بصورة كاملة وحقيقية؟

أولا: إن التحليل المذهبي للنظرية الماركسية حول المآل النهائي للسلطة، يصل بنا إلى الفوضوية، ذلك أن القول بزوال سلطة الدولة بصورة كاملة وزوال كل وسيلة من وسائل الإكراه والقهر، إنما يلتقي في هذه المسألة مع الفكر الفوضوي،[2] غاية ما في الأمر أن الفوضوية تقول بانتهاء الدولة بصورة فورية، في حين تذهب الماركسية إلى انتهاء الدولة وزوالها عند الوصول إلى المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي. واستنادا إلى هذا التحليل، وصف البعض الفكر الماركسي بأنه مذهب فوضوي.[3]

ثانيا: إن المرحلة العليا للمجمع الشيوعي، يحيط بها ستار من الغموض، وتطرح كثيرا من نقاط الاستفهام، حيث – كما يرى البعض – لا أحد لديه جوابا على كثير من التساؤلات حولها، بما في ذلك، دعاة الماركسية أنفسهم.[4] إذ كيف ومتى ستحدث هذه المرحلة النهائية؟ وهل هذه المرحلة العليا للشيوعية تعدّ مرحلة نهائية؟ بمعنى هل سنضع حدا للتطور؟ وكيف يمكن تصور أن التطور الذي هو سنة كل ما في الوجود، يمكن أن يقف في لحظة معينّة. ثم إن القول بالعيش في مجتمع خال من المشكلات عند بلوغ هذه

---

(1) - حول هذه المآخذ، راجع ما سبق ذكره في القسم الأول، المطلب الثالث. الفصل الأول من الباب الثاني.

(2) - متولي (عبد الحميد) مرجع نفسه. ص 878.

(3) - راجع في ذلك، رسلان (أنور) الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي. مرجع سابق. ص 277 وحول الفكر الفوضوي وروّاده. أنظر الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق. ص 33 – 34.

(4) - أنظر، خليل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية. مرجع سابق. ص 753.

المرحلة تصور مردود، إذ المشكلات هي المحرّك الأساسي للتطور الاجتماعي، وهي التي تجعلنا نتبيّن ما هي التغيّرات أو التطوّرات التي يمكن أن تحدث.[1]

ثالثا: إن تطلع الماركسية إلى مجتمع لم يوجد، ولن يقدّر له الوجود – كما يرى البعض[2] ووصفه بأنه الإطار الإنساني الأمثل لممارسة الحرية السياسية، لا يعدو أن يكون إغراقا خياليا أملته ظروف مؤقتة، ناجمة عن جموح النزعة الفردية للفكر الوضعي التحرري. – كما أشرنا سابقا - وكما أن تمسك الشيوعية المعاصرة بهذا الإدعاء الغيبي ما هو إلا تبريرا لشرعية الدائرة الضيقة لممارسة الحرية السياسية في الأنظمة السياسية الماركسية، وفي مقدمتها جمهورية الصين الشعبية،[3] ومغالطة يائسة لاحتمال الأوضاع القائمة. بما فيها من تقييد وتضييق على ممارسة الحرية السياسية، واعتبار ذلك ضرورة لبلوغ المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي.

وأخيرا، هل يمكن القول، أن فشل النظرية الماركسية في الاتحاد السوفياتي – سابقا - وبعد أكثر من سبعين عاما من التجربة، يعد دليلا واقعيا وصادقا على سقوط النظرية؟ الذي نعتقده، أنه مهما نارع البعض صحة هذه النتيجة،[4] إلا أن الأحداث التي أطاحت بالمنظومة الاشتراكية، وخاصة بعد محاولة إعادة البناء على يد "غورباتشوف" تؤكد صحة الفرضية المتقدمة، الأمر الذي جعل هذا الأخير ينطلق من استحالة إجراء أي بناء أو تحويل جذري في المجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بدون تحقيق الإصلاح السياسي.[5]

هذا، ومهما كانت حجج المدافعين عن الأفكار الماركسية في الأنظمة السياسية المعاصرة، فهي لن تؤدي إلا إلى نظام سياسي تسلّطي أداته الرئيسية هي الواحدية الحزبية، حيث لا مكان لممارسة الحريات بأنواعها المختلفة خارج إطار النظام، أو مبادئ

---

[1]- حول هذه التساؤلات، راجع، متولي (عبد الحميد) القانون الدستوري والأنظمة السياسية. مرجع سابق. ص 379 – 380.

[2] - أنظر، الشرقاوي (سعاد) نسبية الحريات العامة، مرجع سابق. ص 35.

[3] - كما هو الوضع في بقية الأنظمة الماركسية. مثل، كوبا، والفيتنام، وكوريا الشمالية...إلخ.

[4] - راجع في هذا الاتجاه، بيرم (عيسى) الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، مرجع سابق. ص 127.

[5] - راجع، غورباتشوف (ميخائيل) البرويسترويكا تفكير جديد لبلادنا والعالم، ترجمة حمدي عبد الجواد، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1988، ص 16 - 17.

الحزب الماركسي الحاكم. أما الحديث عن المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي فهي – كما سبق القول – مرحلة خيالية لم توجد، ولن تتحقق، الأمر الذي يجعل ممارسة الأفراد لحقوقهم وحرياتهم – وخاصة السياسية منها – معرضة دوما لخطر كبير في ظل هذه الأنظمة الشمولية كما سنفصل ذلك من خلال النموذج التطبيقي لممارسة الحرية السياسية في النظام السياسي لجمهورية الصين الشعبية.

المبحث الثالث

ممارسة الحرية السياسية في النظام السياسي لجمهورية الصين الشعبية.

يقوم النظام السياسي لجمهورية الصين الشعبية – بشكل عام – على أسس ومبادئ الفلسفة الماركسية، وقد سبق أن فصلنا مبادئ وأسس هذه الفلسفة في جانبها السياسي، خاصة من حيث مفهومها للسلطة، "أو الدولة" ودورها، سواء في مرحلة دكتاتورية البروليتاريا، أو في المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي، وانعكاس كل مرحلة – بمميزاتها الخاصة - على مفهوم وكيفية ممارسة الحرية السياسية.

وإذا كانت الشيوعية العليا أو "الكاملة" هي الهدف المنشود للنظرية الماركسية، والتي لن تتحقق إلا بتوافر شروطها الموضوعية – والتي ذكرت سابقا – فإنه يتحتّم على البروليتاريا – الطبقة العاملة – في مرحلتها الأول أن تعمل على تحقيق ذلك، وهي المهمة الكبرى التي تنتظرها، والتي تتطلب أساسا نظاما سياسيا دكتاتوريا ذو نزعة شمولية، وقائما على الواحدية الحزبية.

ومادامت جمهورية الصين الشعبية هي إحدى الدول التي اعتنقت الفلسفة الماركسية، فإلى أي مدى أخذ نظامها السياسي والدستوري بمبادئ وأسس هذه النظرية؟ وما مدى تأثير ذلك على ممارسة الحرية السياسية من الناحية العملية؟

وللوقوف على تفصيلات كل ما تقدم، يقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب: تتناول دراسة مختلف هذه المسائل وذلك على الشكل التالي:

المطلب الأول: مسيرة جمهورية الصين الشعبية، وتطور النظرية الماركسية.

المطلب الثاني: المبادئ والقواعد المنظمة للحزب الشيوعي الصيني وأثره على ممارسة الحرية السياسية.

المطلب الثالث: الدور القيادي للحزب الشيوعي الصيني، وعلاقته بالأحزاب الديمقراطية في الدولة.

المطلب الأول

مسيرة جمهورية الصين الشعبية وتطور النظرية الماركسية

جمهورية الصين الشعبية – واسمها المختصر الصين - تقع في الجزء الشرقي من قارة آسيا وعلى الساحل الغربي للمحيط الهادي يبلغ إجمالي مساحة يابسها نحو 9.6 مليون كيلومترا مربعا، تتنوع فيه الطبيعة وتتباين،[1] وتحتلّ بذلك المرتبة الثالثة في العالم، بعد روسيا وكندا. كما تعتبر الصين من أكثر دول العالم تعدادا للسكان، إذ يبلغ عددهم الإجمالي حوالي مليار، 295 مليون و33000 نسمة، مما يجعلها أكثر من خمس مجمل تعداد العالم.

صدر الإعلان الرسمي عن تأسيس جمهورية الصين الشعبية في أول أكتوبر سنة 1949، وكان ذلك عقب الانتصار الحاسم الذي حققه الحزب الشيوعي الصيني بقيادة "ماوتسي تونغ" ضد "الكومنتانغ" أي حكومة "تشانغ كاي شك".

وما كاد النصر يتم، ويعلن النظام الجديد حتى بدأت عمليات التغيير الشامل لأوضاع الصين السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، ولجأ حكام الصين – في ذلك الوقت – إلى أسلوب التغيير الشامل السريع، بغية الوصول إلى تحقيق أهدافهم في أقصر وقت ممكن. لذا اتّجهت الحكومة بزعامة "ماوتسي تونغ" مباشرة إلى تحطيم النظام الإقطاعي وتهيئة الجو لإقامة البناء الاشتراكي، فبدأت بتغيير الإنسان الصيني وتهيئته للنظام الجديد، وتخليصه من رواسب الماضي وأوضاعه الفاسدة، وإعلان مبدأ المساواة بين الجنسين وما بين أفراد الأسرة. والعمل على تحرير المرأة ...وغيرها.[2]

---

[1] - أنظر، نافع (إبراهيم) الصين. معجزة نهاية القرن العشرين. مطابع الأهرام التجارية. ط1. القاهرة 1999. ص 185.

- الصين 2003 دار النجم الجديد بيكين. الصين. ص 2 – 4.
- الصين الحقائق والأرقام. دار النجم الجديد. الصين 2002. ص 7.

[2] - راجع ليله (محمد كامل) النظم السياسية. مرجع سابق. ص 1102 – 1104.

- الصين 2003. مرجع سابق. ص 24.
- أنظر أيضا، "جمهورية الصين الشعبية 1949" .http:/www.china.org.cn/arabic/54316.htm

ومنذ 30 جوان 1953 بدأت عملية الإصلاح الزراعي، واتخذت في البداية صورة إعادة توزيع الأرض على المواطنين، وبالموازاة مع ذلك، بدأت عمليات التخلص من أعداء الثورة، والمعارضين لها، ولأعمالها، وذلك باتباع أسلوب القوة والعنف، ونشر الذعر والتخويف، والتصفية الجسدية، والقيام بحملات ضد الشعور الديني، والقضاء على العقائد الدينية عند الناس، في ذلك الوقت.

وفي الفترة ما بين 1953 إلى 1957 أعلن عن الخطة الخمسية الأولى للتنمية الاقتصادية الوطنية، وأعطيت الأولوية المطلقة في هذه الخطة للصناعة الثقيلة. ومنذ سنة 1957 إلى 1966 قامت الصين بالبناء الاشتراكي بصورة أكثر شمولية، حيث تم البناء الأساسي الزراعي والإصلاح الفني على نطاق واسع.[1]

وابتداء من سنة 1966 وإلى سنة 1976 لجأت الصين إلى ما يسمى "بالثورة الثقافية" والتي كانت تمثل في نظر الحكومة قفزة نوعية إلى الأمام في عملية بناء الاشتراكية. وقد تناولت أوساط المثقفين والجامعيين لاستئصال جذور كل أثر من آثار الحضارة الصينية القديمة، حتى الآثار الفنية البحتة.[2] والقصد من ذلك هو ترسيخ العقيدة في الجماهير الصينية، وإعادة قولبة كل فرد، وإحياء الفكرة الصحيحة فيه حتى النصر النهائي للشيوعية. وبانتهاء السنوات العشر للثورة الثقافية الكبرى في أكتوبر 1976. والتي أنزلت أخطر نكسة، وأفدح خسارة للبلاد والشعب منذ تأسيس جمهورية الصين – ما يرى المعارضون لها – دخلت الصين مرحلة جديدة في التاريخ، حيث بفضل قيادة "دنغ

---

[1]- فابتداء من سنة 1957 تم إنشاء نظام "الكوميونات الشعبية" وهو عبارة عن إقامة وحدات اقتصادية واجتماعية أكبر من القرى، وتضم اليد العاملة في الزراعة من النساء والرجال، وهي متكاملة اقتصاديا، وسياسيا، ونفسيا....وتعتبر بمثابة مجتمعات شيوعية صغيرة، أريد بها تجربة الفكرة الشيوعية في التطبيق العملي.... وقد أثار إنشاؤها اختلافا بين مؤيد ومعارض. راجع، ليله (محمد كامل) النظم السياسية. مرجع سابق. ص 1103

- أيضا، الموسوي (محمد) القرن الواحد والعشرين والبحث عن الهوية. دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت – لبنان. 1991. ص 273 – 274.

[2]- لمزيد من التفصيل حول الثورة الثقافية والإجراءات القهرية المتبعة من طرف الحكومة الصينية. أنظر.

- هوريو (أندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية. ج2. مرجع سابق. ص 106 – 107.=
- بورشتاين (دانييل) دي كيزا (أرنيه) التنين الأكبر – الصين في القرن الواحد والعشرين ترجمة. شوقي جلال. عالم المعرفة – سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت. جويلية. 2001. ص 58 – 60.

شياو بينغ" - الأمين العام للجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني في ذلك الوقت - في تطبيق سياسة "الإصلاح والانفتاح على العالم الخارجي" عام 1979، وتحول مركز ثقل الأعمال إلى بناء تحديثات اشتراكية ذات خصائص صينية، وبواسطة هذا الإصلاح الاقتصادي والسياسي طرأت تغيرات وتطورات في الصين سواء على المستوى الاقتصادي، أو مستوى ارتفاع معيشة السكان.

ومنذ أن تولى "جيانغ تسه مين" منصب الأمين العام للجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني عام 1989، ورئاسة جمهورية الصين عام 1993، قاد المجموعة القيادية الصينية من الجيل الثالث في مواصلة ووراثة المبادئ والسياسات حول الإصلاح والانفتاح والتي دعا إليها "دنغ شياوبينغ" مما أدى إلى المحافظة على استقرار وضع الدولة السياسي وتنمية اقتصادها وأعمالها الدبلوماسية، فحظيت هذه المجموعة القيادية بتأييد الجماهير الشعبية الغفيرة.

وفي نوفمبر سنة 2002 أنتخب "هو جين تاو" أمينا عاما للجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني، خلفا لسلفه "جيانغ تسه مين" وذلك في الدورة الكاملة الأولى للمؤتمر الوطني السادس عشر للحزب. وفي مارس 2003، وفي الدورة الأولى للمجلس الوطني العاشر لنواب الشعب، أنتخب رئيسا لجمهورية الصين الشعبية.[1]

والسؤال الذي يمكن طرحه الآن هو كالآتي: هل نستطيع القول، أنه منذ تطبيق الصين لسياسة الإصلاح والانفتاح على العالم الخارجي، أن النظرية الماركسية في الصين الشعبية قد سقطت وأفل نجمها؟ أم أن ذلك يعتبر مجرّد فهم جديد ومتطوّر لأفكار ومبادئ النظرية حتى تتلاءم مع الظروف الجديدة والمتغيّرة؟

يرى البعض أن الذي حدث في الصين من تغييرات وإصلاحات على المستويين الداخلي والخارجي، لهي دلالات واضحة لنظام مغاير للنظام الاشتراكي الماركسي، ويمثل تراجعا فعليا عن مبادئ النظرية، وذلك لعدة أسباب منها.[2]

---

[1] - راجع الصين. 2003. دار النجم الجديد. مرجع سابق. ص 25 – 26.

[2] - أنظر في هذا الاتجاه، الموسوي (محمد) القرن الواحد والعشرين والبحث عن الهوية. مرجع سابق. ص 275 – 277.

Eclercq (Claude) droit constitutionnel et institutions politiques, 10 ed, litec. Paris 1999. P 269 - 270

« Il n'est pat illogique de conclure avec le grand politologue américain, Francis Fukuyama, que le marxisme – léninisme, en tant que système politique cohérent, est mort en chine »

- F.Fukuyama, « la fin du communisme et la fin de l'histoire » le FIGARO, 09 sept 1990.

أ – قيام السلطة بإلغاء ما بدأه "ماوتسي تونغ" من خطوات وإجراءات في سياسة الإصلاح الزراعي، والإسراع نحو تطوير الإنتاج لتحقيق أكبر تراكم رأسمالي. حيث ألغيت الكوميونات الزراعية، ومنحت الأسرة ملكية الأرض الزراعية بموجب قرار من اللجنة المركزية للحزب الشيوعي.

ب – إقرار توسيع الملكية الخاصة منذ سنة 1984.

جـ - إصدار الحزب الشيوعي الوثيقة التاريخية سنة 1985، والتي سميت بالإصلاح الأكبر، حيث تضمّنت الإلغاء التدريجي لاحتكار الدولة لمشتريات ومبيعات المنتجات الزراعية، مما سمح للمنتجين ببيع محصولهم في السوق بصورة مباشرة، وازداد تراكم الأموال عند المنتجين الزراعيين مع إطلاق الحكومة لأسعار السوق، لتكون المحدد الرئيسي لنوع وكمية المنتج الزراعي.

د – التعاقد مع شركات أمريكية لإقامة مشاريع زراعية بالتعاون مع الصندوق الدولي للتنمية الزراعية.

هـ - إعلان جريدة الشعب الناطقة باسم الحزب الشيوعي الصيني في مقالها الافتتاحي في 17/ 1984/12 وبصراحة متناهية "أن أعمال ماركس ولينين لا يمكن الاعتماد عليها لحل المشاكل المعاصرة".

ويخلص هذا الرأي، إلى أن النظرية الماركسية – اللينينية – "الماوية" لم يبق لها في الصين سوى الدكتاتورية التي لازال النظام الراهن يجد فيها الخيط الوحيد والرفيع الذي يربطه بدكتاتورية البروليتاريا.[1]

أما إذا رجعنا إلى موقف القادة السياسيين، وزعماء الحزب الشيوعي الصيني فإنهم لا يرون في سياسة الإصلاح والانفتاح تراجعا أو تخليا عن النظرية الماركسية، وإنما هو إثراء وتطوير لمبادئها. فسياسات الإصلاح ضرورات أملتها الظروف المتغيرة، والتي تقتضي نظريات وأفكار جديدة، إذ لا يمكن التمسك – كما يقولون – بفكر أو فلسفة أو نظرية، دون أن يطرأ عليها التغيير ليتجاوب مع الظروف الجديدة والمتغيرة.

وهذا الموقف – في الواقع- هو ما عبّر عنه صراحة "جيانغ تسه مين" في خطابه المشهور في 01 جويلية 2001، بمناسبة احتفال الحزب الشيوعي الصيني بالذكرى

- Jacques Ellul, changer de révolution, l'inéluctable prolétariat, le seuil, 1982. P 133.

[1] - الموسوي (محمد) المرجع السابق. ص 277.

الثمانين على إنشائه حينما قال: "علينا لأجل تحقيق متطلبات التمثيلات الثلاثة،[1] أن نتمسك بالخط الأديولوجي للحزب المتمثل في تحرير عقولنا، والبحث عن الحقيقة من الواقع، ويجب أن ننفذ وندفع بالروح العملية والبحث عن الحقيقة والإقدام في الإبداع، جميع أعمال الحزب والدولة تنفيذا خلاقا ونداوم على إثراء وتطوير الماركسية في الممارسة العملية".

وفي هذا السّذياق قال أيضا "لكن الظروف التي نواجهها مختلفة تماما عن تلك التي واجهها مؤّسسو الماركسية ودارسوها، وعلى ضوء الظروف الجديدة علينا أن نقوم بدراسة شاملة لنظرية العمل، وقيمة العمل في المجتمع الاشتراكي، بهدف تحقيق فهم أفضل لهذه النظرية".[2]

والواقع، أنه وفق التطّور الفكري في الصين، فإن المبادئ الأساسية للماركسية اللينينية لتشييد النظام والمجتمع الاشتراكي، يجب أن تدمج بالممارسات العملية، والخصائص الصينية، وأن تخضع في تطبيقها للظروف الموضوعية، ومواكبة متطلبات العصر.

ذلك هو ما جاء التأكيد عليه في قرار المؤتمر الوطني السادس عشر للحزب الشيوعي الصيني بعد إجازته لتعديل مشروع دستور الحزب في يوم 14 نوفمبر 2002. حيث جاء فيه أن المؤتمر يوافق بالإجماع "...على أن ينص دستور الحزب بوضوح على أن الحزب الشيوعي الصيني يتخذ من الماركسية – اللينينية، وأفكار ماوتسي تونغ، ونظرية "دنغ شياو بينغ"، وأفكار "التمثيلات الثلاثة"، الهامة كدليله المرشد في العمل...".[3]

---

[1]- والتمثيلات الثلاثة هي: 1 – تمثيل الحزب دائما متطلبات تنمية القوى المنتجة المتقدمة الصينية. 2 – تمثيله اتجاه التقدم للثقافة المتقدمة الصينية. 3 – تمثيله المصالح الأساسية للغالبية الساحقة من الشعب الصيني. أنظر، الصين 2003. مرجع سابق. ص 71.

[2] - راجع، جلال (محمد نعمان) المؤتمر السادس عشر للحزب الشيوعي الصيني، والتطور الفكري في الصين. مجلة الصين اليوم، مجلة شهرية تصدرها جمعية الرعاية الاجتماعية الصينية. الصين عدد يناير 2003. ص 24 - 25

[3] - الصين، 2003. مرجع سابق. ص 71 – 72، هذا، ولقد أكد "جيانغ تسه مين" في المؤتمر الخامس عشر للحزب المنعقد في 12 سبتمبر 1997. أن نظرية "دنغ شياو بينغ" هي ماركسية الصين اليوم، وتمثل مرحلة جديدة من تطور الماركسية في الصين...وعلل ذلك بعدة أسباب، نختصر بعضها كالآتي:

وطالب المؤتمر جميع الأعضاء"...بأن يدركوا بصورة متعمقة أن تطوير وإكمال النظام الاشتراكي في حاجة إلى فترة زمنية طويلة، وأن يبنوا الاشتراكية ذات الخصائص الصينية، متمسكين بدمج المبادئ الأساسية للماركسية اللينينية بالممارسات الصينية".

ثم وافق المؤتمر بالإجماع على أن "...الحزب الشيوعي الصيني هو طليعة الطبقة العاملة...والشعب، والأمة الصينية، والنواة القياديّة لقضية الاشتراكية ذات الخصائص الصينية. وأنه يمثل متطلبات "التمثيلات الثلاثة"، **والمثل العليا والهدف النهائي للحزب، هما تحقيق الشيوعية...".**[1]

والخلاصة، أن سياسة الإصلاح والانفتاح في جمهورية الصين الشعبية، سواء أُنظر إليها بأنها تراجع عن النظرية الماركسية وشعاراتها، أم أنها مجرد إثراء وتطويرا للنظرية، فإن الحقيقة – حسب وجهة نظرنا – أن السياسة المنتهجة للنظام في الصين، ومنذ سياسة الإصلاح والانفتاح، هي – بلا شك – مناقضة لمبادئ وأسس، وحتميات النظرية الماركسية، وأنها تصيبها في مقتل، الأمر الذي يجعلنا نعتبرها تراجعا، وإن وصفت إثراء وتطويرا لمبادئ النظرية من قبل السلطات الصينية.

المطلب الثاني

- **أولا**: إن النظرية إذ تتمسك بمبادئ إنعتاق العقول والبحث عن الحقيقة من الواقع، تحطم المعتقدات التي عفاها الزمن على أساس الممارسات الجديدة، وتستكشف عالما جديدا للماركسية.
- **ثانيا**: إنها توضح بشكل قاطع جوهر الاشتراكية، بمفهوم علمي جديد.
- **ثالثا**: إنها تنظر إلى العالم من خلال المفهوم الواسع للماركسية، وتقدم أحكاما علمية جديدة في السعي إلى التنمية.
- **رابعا**: إنها تشكل نظاما علميا جديدا لنظرية بناء الاشتراكية ذات الخصائص الصينية. لمزيد من التفصيل، راجع. الصين بين يديك (عدد خاص دار النجم الجديد. ط1. عام 1997. بكين الصين. ص 19 – 20 وما بعدها.

[1] - لمزيد من التفصيل، أنظر، قرار المؤتمر الوطني السادس عشر للحزب الشيوعي الصيني.حول مشروع دستوره. بتاريخ 14 نوفمبر 2002.
والانترنيت. موقع: www. China.org.cn

المبادئ والقواعد المنظمة للحزب الشيوعي الصيني
وأثرها على ممارسة الحرية السياسية.

تأسس الحزب الشيوعي الصيني في "شانغهاي" في فاتح جويلية 1921،[1] وحدد في مؤتمره الأول المنعقد ما بين 23 – 31 جويلية من نفس السنة هدفه المتمثل في الإطاحة بالبرجوازية بالقوة العسكرية الثورية للبروليتاريا، وإعادة بناء الوطن بقيادة الطبقة العاملة، حتى إزالة اختلاف الطبقات، وإلغاء الملكية الخاصة لرأس المال، ومصادرة كل وسائل الإنتاج لصالح المجتمع. ثم حدد مهمته الرئيسية وهي: تنظيم الطبقة العاملة وقيادة الحركات العمالية.[2]

وما بين 1921 – 1949 قاد الحزب الشيوعي، الشعب من قومياته المختلفة في خوض نضال ثوري طويل ضد الاقطاعية والرأسمالية البيروقراطية في مراحل متعددة، إلى غاية الإطاحة بحكم حكومة الكومينتانغ عام 1949 بعد حرب دامت ثلاث سنوات، وأسس جمهورية الصين الشعبية في نفس السنة بقيادة "ماوتسي تونغ" تحت حكم "الدكتاتورية الشعبية الديمقراطية". ثم بدأ الحزب بعد ذلك في مباشرة تنفيذ سياسة التحول نحو بناء النظام الاشتراكي في مجالاته المختلفة الاقتصادية والسياسية والثقافية وغيرها.

الحزب الشيوعي الصيني هو الحزب الحاكم في الصين، وهذا رغم وجود ثمانية أحزاب ديمقراطية تأسست كلها قبل تأسيس جمهورية الصين الشعبية؛ حيث ظلّت تؤيّد الحزب الشيوعي سياسيا، وتشاركه نظالاته خلال حرب التحرير حتى تحقّق له النصر. ومن ثم فإن هذه الأحزاب – كما سنفصل ذلك فيما بعد – لا تمثل أحزابا معارضة أو خارج الحكم، بل تشترك معه في الموضوعات الأساسية في شؤون الدولة السياسية من خلال ما يسمى بـــ "نظام التعاون بين الأحزاب المتعددة والمشاورات السياسية".[3]

بالرجوع إلى النظام الأساسي للحزب الشيوعي المصادق عليه يوم 06 سبتمبر 1982 فإن "الحزب الشيوعي الصيني هو طليعة طبقة العمال، والممثل الوفي لمصالح

---

[1] - أنظر، الصين، الحقائق والأرقام. 2002. مرجع سابق. ص 28.

[2] - المؤتمر الوطني الأول للحزب الشيوعي الصيني، الصين بين يديك – عدد خاص - دار النجم الجديد. مرجع سابق. ص 83.

[3] - راجع/ الصين. الحقائق والأرقام. دار النجم الجديد. 2002. مرجع سابق. ص 32 – 33.

أبناء مختلف القوميات الصينية، والنواة القيادية للقضية الاشتراكية الصينية، والهدف النهائي له تحقيق النظام الاجتماعي الشيوعي".[1]

إن الخط الأساسي للحزب الشيوعي الصيني في المرحلة الأولية للاشتراكية – حسب ما أكده مؤتمره الوطني الثالث عشر، المنعقد ما بين 25 أكتوبر إلى 01 نوفمبر 1987 "هو قيادة وتوحيد أبناء مختلف القوميات في البلاد لتحويل الصين إلى دولة اشتراكية حديثة قوية وديمقراطية ومتقدمة ثقافيا وحضاريا، وذلك باتخاذ البناء الاقتصادي مركز الثقل، مع التمسك بالمبادئ الأساسية الأربعة (وهي التمسك بالطريق الاشتراكي، التمسك بالدكتاتورية الديمقراطية الشعبية،التمسك بقيادة الحزب الشيوعي الصيني، والتمسك بالماركسية – الينينية وأفكار ماوتسي تونغ)، والمثابرة على الإصلاح وسياسة الانفتاح اعتمادا على النفس والعمل الجاد....".

وفي المؤتمر الرابع عشر للحزب المنعقد ما بين 12 – 18 أكتوبر 1992، في بكين تحت عنوان: "تعجيل خطوات الإصلاح والانفتاح والبناء التحديثي لكسب انتصار أعظم لقضية الاشتراكية ذات الخصائص الصينية". أكد المؤتمر أن مهماته الرئيسية هي تعجيل الإصلاح والانفتاح، ودفع التنمية الاقتصادية، والتقدم الاجتماعي الشامل، وأعلن بوضوح أن "هدف البنية الاقتصادية في الصين هو بناء نظام، اقتصاد السوق الاشتراكي".[2]

وهذا ما أكده صراحة، التعديل الدستوري الصيني في 1993/03/29 في مادته الخامسة عشر التي تنص على أن: "الدولة تمارس اقتصاد السوق الاشتراكي.[3] L'Etat pratique l'économie de marché socialiste "

إن الحزب الشيوعي، باعتباره حزبا حاكما يقود ويمارس سلطة إدارة الدولة لتحقيق النظام الاشتراكي والديمقراطية الشعبية، يعتمد في تنظيمه على الصفوة الواعية من المناضلين ذوي الوعي الشيوعي لطبقة العمال الصينية. وطبقا لما جاء في المادة الأولى من دستوره المصادق عليه في المؤتمر الثاني عشر لعام 1992 أنه: "يمكن لأي صيني

---

(1) - Leclercq (Claude) Droit Constitutionnel Et Institutions Politiques, op. cit, p 253.

(2) - أنظر، قرار المؤتمر الرابع عشر للحزب سنة 1992. الصين بين يديك. مرجع سابق. ص 96.

(3) - التعديل الدستوري الثاني للمادة 15 بتاريخ 1993/3/29.

يبلغ ثمانية عشرة سنة من عمره من العمال والفلاحين، وأفراد القوات المسلحة والمثقفين والثوريين الآخرين، ويقبل منهاج الحزب ودستوره ويكون راغبا في الانضمام والعمل بنشاط في إحدى منظمات الحزب، وينفّذ قرارات الحزب، ويدفع اشتراكات العضوية بانتظام، أن يتقدّم بطلب عضوية الحزب الشيوعي الصيني".

هذا، وقد ازداد عدد أعضاء الحزب باستمرار، فمن 70 عضوا في عام 1921 إلى أكثر من 50 مليون عضوا في عام 1991،إلى أكثر من 55 مليون في عام 1994، إلى أكثر من 66 ملين عضوا في عام 2003، وأكثر من 3.5 مليون منظمة قاعدية.[1]

هذا، ولمعرفة الهيكل التنظيمي للحزب الشيوعي الصيني، ودوره في البناء السياسي، نتعرض- وبصفة موجزة – للقواعد المحددة لأجهزته القيادية، وللمبادئ التنظيمية التي تحكم سيره، سواء من الناحية السياسية أو الناحية التنظيمية، وذلك على النحو التالي:

أولا: الأجهزة القيادية للحزب الشيوعي الصيني

وهذه تشتمل على الأجهزة القيادية المركزية والمحلية للحزب وهي كالتالي:

أ - الأجهزة القيادية المركزية للحزب: وهذه الأجهزة تتمثل في هيئتين رئيسيّتين، وهما: المؤتمر الوطني، واللجنة المركزية المنبثقة عنه.

الهيئة الأولى: المؤتمر الوطني للحزب

يعتبر المؤتمر الوطني هو صاحب السلطة داخل الحزب من الناحية القانونية، وهو يتكون من ممثلين عن الهيئات السفلى للحزب. وينتخب المؤتمر أعضاء اللجنة المركزية المنبثقة عنه، والتي تكون مسؤولة أمامه، وتقدم له تقارير دورية عن الأعمال التي تقوم بها.

يعقد المؤتمر الوطني لممثلي أعضاء الحزب دورته العادية مرة واحدة كل خمسة سنوات تعقدها اللجنة المركزية، غير أنه يمكن عقدها قبل الموعد عندما ترى اللجنة

---

[1] - الصين. 2003. دار النجم الجديد، مرجع سابق. ص 70.

المركزية ضرورة ذلك، أو بطلب من ثلث منظمات الحزب على مستوى المقاطعة[1] فما فوق، ولا يمكن تأجيل انعقاد المؤتمر إلا إذا كانت هناك ظروف استثنائية.

أما عن صلاحيات المؤتمر الوطني فيمكن تلخيصها في الأتي:

1 - انتخابات اللجنة المركزية والاستماع إلى تقريرها،ومراجعته.

2 - انتخاب لجنة فحص الانضباط للجنة المركزية، والاستماع إلى تقريرها ومراجعته.

3 - مناقشة المسائل الهامة للحزب وإقرارها.

4 - تعديل دستور الحزب.

الهيئة الثانية: اللجنة المركزية للحزب

يقوم المؤتمر الوطني لممثلي أعضاء الحزب بانتخاب أعضاء اللجنة المركزية للحزب، حيث تعقد اجتماعها الكامل مرة واحدة في السنة على الأقل، وتنتخب أجهزتها و المتمثلة في: المكتب السياسي، واللجنة الدائمة، للمكتب السياسي، والأمين العام للجنة المركزية الذي ينتخب من بين أعضاء اللجنة الدائمة، والأعضاء الدائمون، والأعضاء الإحتياطيون لسكرتارية اللجنة المركزية، و رئيس اللجنة العسكرية للجنة المركزية، ونوابه.[2]

وفي فترة عدم انعقاد الاجتماع الكامل للجنة المركزية، يمارس المكتب السياسي ولجنته الدائمة، صلاحيات اللجنة المركزية، ويعقد الأمين العام للجنة المركزية اجتماعات المكتب السياسي، واجتماعات لجنته الدائمة، ويشرف على أعمال سكرتارية اللجنة المركزية كما تنفذ اللجنة الدائمة قرارات المؤتمر الوطني في فترة عدم انعقاده، وتقود كل أعمال الحزب، وتمثله في كل المعاملات خارج الصين.

---

(1) - http://www.china.org.cn/arabic/42257 htm.

في الوقت الراهن الصين مقسمة إلى 23 مقاطعة، و5 مناطق ذاتية الحكم، و4 بلديات مركزية، ومنطقتين إداريتين خاصيتين. أنظر، الصين 2003. دار النجم الجديد- مرجع سابق. ص 29.

(2) - Leclercq Claude, Droit const .et Insts politiques. Opcit.p 255

ومدة عضوية اللجنة المركزية، وأعضائها الاحتياطيين هي خمس سنوات بحيث إذا شغر منصب عضو دائم، عوض بعضو احتياطي بطريقة نظامية ووفقا لعدد الأصوات المتحصل عليها.[1]

القيادة المركزية والمسؤولون المنبثقون عن كل دورة من اللجنة المركزية، هم الذين يواصلون عملية الإشراف على الأعمال الدائمة للحزب في فترة المؤتمر الوطني لممثلي أعضاء الحزب القادم، إلى أن تنبثق القيادة المركزية الجديدة، والمسؤولون الجدد فيها.

هذا، وقد انتخبت الدورة الكاملة الأولى للمؤتمر الوطني السادس عشر للحزب الشيوعي الصيني المنعقدة في الفترة ما بين 08 –14 نوفمبر 2002م "هو جين تاو" أمينا عاما للجنة المركزية للحزب كما تقرّر أن يكون ""جيانغ تسه مين" رئيسا للجنة العسكرية المركزية للحزب، وأيضا "ووقوان تشنغ" أمينا للجنة فحص الانضباط، للجنة الحزب المركزية. [2]

ورغم هذه الهيكلة للأجهزة المركزية للحزب الشيوعي الصيني، فإن المنصب الأكثر أهمية - كما يرى البعض – هو منصب الأمين العام للجنة المركزية لكونه يشكل مركز الثقل، ويمسك بزمام الأمور، وأنّ مقاليد السلطة وشؤون الحكم تؤول إليه في تحليلها النهائي. [3]

ب - الأجهزة القيادية المحلية للحزب. وتتمثل هذه الأجهزة في المؤتمرات المحلية لممثلي أعضاء الحزب على مستوى المقاطعة، والمنطقة الذاتية الحكم، والولاية الذاتية الحكم، والمحافظة، والمحافظة الذاتية الحكم، والمدينة التي تديرها الحكومة المركزية... وغيرها.[4]

---

[1] - راجع النظام الأساسي للحزب الشيوعي الصيني، 6 سبتمبر 1982.

[2] - راجع، قرارات المؤتمر الوطني السادس عشر للحزب الشيوعي الصيني، نوفمبر 2002.

- الصين 2003. دار النجم الجديد، مرجع سابق.ص 71 – 72.

[3] - Leclercq Claude, Opcit.p 255

[4] - راجع، نظام التقسيم الإداري والمدن لجمهورية الصين الشعبية، الصين 2003 دار النجم الجديد، مرجع سابق. ص 28 – 40.

وتنعقد هذه المؤتمرات المحلية مرة واحدة كل خمس سنوات، وتنتخب لجانها، وتقرر طريقة انتخابهم، وتبلغ هذا القرار للجنة الحزب الأعلى للموافقة. وتتمثل صلاحيات هذه المؤتمرات المحلية على مختلف المستويات في الأمور الآتية.

1- انتخاب كل من لجنة الحزب، ولجنة فحص الانضباط، بنفس المستوى، والاستماع إلى تقرير كل منها، ومراجعته.

2- مناقشة المسائل الهامة في منطقتها، واتخاذ قرارات بشأنها.

وفي فترة عدم انعقاد المؤتمرات المحلية تنفّذ لجان الحزب، على مختلف المستويات أوامر منظمات الحزب الأعلى، وتقود الأعمال المحلية، وتبلّغ لجان الحزب الأعلى، أحوال أعمالها في الموعد المحدد. هذا، وتقرر لجان الحزب الأعلى، عدد الأعضاء الدائمين والأعضاء الاحتياطيين باللجان المحلية على مختلف المستويات، وفي حالة شعور مناصب أعضاء اللجنة، تعوض بالأعضاء الاحتياطيين بصورة نظامية، وفق عدد الأصوات التي يحصلون عليها.

يعقد الاجتماع الكامل للجنة المحلية مرتين سنويا على الأقل، وتنتخب أعضاءها الدائمين، وسكرتيرها، ونوابه، وترفع ذلك إلى لجنة الحزب الأعلى للموافقة عليه. مدة عمل لجان الحزب على مستويات المقاطعة، والمنطقة الذاتية الحكم، والمدينة التي تديرها الحكومة، والولاية الذاتية الحكم هي خمس سنوات، وكذلك مدة العضوية لأعضائها وأعضائها[1] الاحتياطيين.

تواصل اللجان الدائمة للحزب على المستوى المحلي الإشراف على العمل في فترة الاجتماع الكامل التالي، إلى أن تنبثق اللجان الدائمة الجديدة.[2]

---

[1] – أنظر النظام الأساسي للحزب الشيوعي الصيني، 6 سبتمبر 1982.

[2] - كما تشتمل أجهزة الحزب على منظمات قاعدية في كل مؤسسة، وقرية، ووحدة إدارية، ومدرسة، ووحدة للبحوث العلمية، وسرية من جيش التحرير الوطني...إلخ. وبموافقة منظمة الحزب الأعلى تنتخب لجانها القاعدية، ولجنة الفروع العامة، ولجنة الفرع، على أن تتولى هذه اللجان انتخاب السكرتير ونوابه، وتبلغ ذلك للجنة الحزب الأعلى للموافقة. مدة عمل هذه اللجان هي ثلاث سنوات للجنة الحزب القاعدية، وسنتين للجنة الفرع العام، ولجنة الفرع.

ثانيا: المبادئ التي يقوم عليها تنظيم الحزب

يقوم الحزب الشيوعي الصيني على عدة مبادئ وقواعد، منها ما يتعلق بتكوينه، وأخرى تحكم سيره وتنظيمه، ويمكن إيجازها في الآتي:

أ- مبدأ نظام المركزية الديمقراطية

ويرتكز هذا المبدأ من جانب على أساس الديمقراطية، أي تقلّد جميع المناصب القيادية بالانتخاب، باعتباره الوسيلة المثلى لاختيار هيئات الحزب المختلفة، وبالمقابل يكون للناخبين حق ممارسة الرقابة على الأعضاء المنتخبين، التي قد تصل إلى درجة إقالتهم إذا ما فقدوا الثقة.

أما مفهوم المركزية فيعني خضوع السلطة في المستوى الأدنى للمستويات العليا ولتوجيهاتها الملزمة.وإذا كان المغزى من هذا المبدأ هو الرغبة في توفير مناخ ديمقراطي من جهة، وكفالة وحدة السلطة، التي تنفي وجود أي خلاف في صفوفها، من جهة أخرى،[1] فإنه من الناحية العملية يظهر في جانبين: أحدهما سياسي، والآخر تنظيمي.

الجانب الأول: مبدأ نظام المركزية الديمقراطية في جانبه السياسي

ويظهر ذلك من خلال الأمور الآتية:

1 - اختيار جميع هيئات وقيادات الحزب من أدنى إلى أعلى بالانتخاب.

راجع النظام الأساسي للحزب الشيوعي الصيني لعام 1982م. ويعتبر الحزب هذه المنظمات القاعدية بمثابة قلاع كفاحية، وأساس لكل أعماله وقوّته النضالية، كما تسهر على التقيد بخط الحزب وسياسته، وتلتزم بتنفيذ قراراته.

كما توجد لجان لفحص الانضباط سواء على المستوى المركزي أو المحلي، وتعمل تحت قيادة اللجان الدائمة للحزب بنفس المستوى.

تنتخب لجنة فحص الانضباط المركزية في اجتماعها الكامل، أعضائها الدائمين والأمين العام ونوابه، وتبلغ ذلك إلى اللجنة المركزية للحزب للموافقة. كما تنتخب لجان فحص الانضباط على المستوى المحلي، في اجتماعها الكامل،أعضائها الدائمين والأمين العام ونوابه، وتوافق على ذلك لجان الحزب من نفس المستوى، وتبلغ لجان الحزب الأعلى للموافقة.

[1] - أنظر جعفر (محمد أنس قاسم) التنظيم المحلي والديمقراطية. مرجع سابق. ص120.

2 – يخضع أعضاء الحزب، الأفراد، للمنظمات الحزبية، وتخضع الأقلية للأكثرية، وتخضع المنظمات الأدنى للمنظمات الأعلى. كما يخضع الجميع من منظمات حزبية وأعضاء، للمؤتمر الوطني للحزب ولجنته المركزية.

3 – لجان الحزب على مختلف المستويات تكون مسؤولة أمام مؤتمرات أعضاء الحزب بنفس المستوى، وتلتزم بتقديم تقارير عن أعمالها في أوقات دورية للهيئة التي انبثقت عنها.

4 – على منظمات الحزب الأعلى أن تستمع إلى آراء المنظمات الأدنى، وإلى جماهير أعضاء الحزب، وتلتزم بحل المشاكل التي يطرحونها في الحين، ويكون لمنظمات الحزب الأدنى أن تطلب توجيهات منظمات الحزب الأعلى، وتقدم لها أحوال أعمالها، وعليهما أن يتبادلا المعلومات والدعم، والمراقبة.

كما تلتزم منظمات الحزب على مختلف المستويات بتمكين أعضائها من معرفة المزيد من شؤون الحزب الداخلية، والمشاركة فيها.

5 – يطبق نظام الجمع بين القيادة الجماعية وتقسيم العمل حسب المسؤولية الشخصية، في جان الحزب على مختلف المستويات، فكل المسائل الهامة تناقشها لجان الحزب بصورة جماعية وتتّخذ قرارات بشأنها، وعلى أعضاء اللجان أن يؤدوا مسؤولياتهم وفقا للقرارات الجماعية وتوزيع العمل.

6 – يحظر الحزب عبادة الفرد بكل أشكالها، ويكفل أن تكون أعمال مسؤوليه تحت مراقبة الحزب والشعب، كما يحافظ على سمعة المسؤولين الذين يمثلون ويتفانون في خدمة مصالح الحزب والشعب. [1]

الجانب الثاني: المبادئ التنظيمية للمركزية الديمقراطية

1 – انتخاب ممثلي وأعضاء مؤتمرات الحزب على مختلف المستويات بالاقتراع السري. لذلك يحظر على أي منظمة، أو أي فرد، أن يجبر المنتخبين على انتخاب شخص ما أو عدم انتخابه.

وإذا وقعت حالة تخالف دستور الحزب في انتخاب المؤتمرات المحلية والقاعدية على مختلف المستويات، وبعد التحقيق، فعلى لجنة الحزب الأعلى أن تتّخذ قرارا ببطلان

---

[1] - مبدأ نظام المركزية الديمقراطية في الصين الشعبية.

انترنيت. موقع http://www.china.org.cn/arabic/42258htm

الانتخاب، واتخاذ الإجراءات المناسبة، ورفع القرار إلى لجنة الحزب الأعلى للموافقة، وإعلان تنفيذه رسميا.

2 – تعقد اللجنة المركزية، واللجان المحلية على مختلف المستويات مؤتمرات لممثّليها عند الضرورة، لمناقشة وتقرير المسائل الهامة التي تكون بحاجة لحل فوري. كما تقرر اللجنة التي تعقد المؤتمر عدد الممثلين، وطريقة تحديدهم.

3 – عندما تتخذ الأجهزة القيادية للحزب قرارات حول المسائل الهامة ذات العلاقة مع المنظمات الادنى – وفي الحالات العادية – عليها أن تستمع إلى آراء تلك المنظمات الأدنى، والتي عليها في هذه الحالات، أن تحل مشاكلها في إطار مسؤوليتها بصورة مستقلة ودون تدخل من القيادات الأعلى.

4 – اللجنة المركزية لها وحدها حق اتخاذ قرارات حول السياسات الوطنية، غير أنه يمكن للمنظمات الحزبية على كافة المستويات أن تقدم اقتراحات للجنة المركزية، لكنها ممنوعة من اتخاذ القرارات بنفسها، أو نشر آرائها.

5 – لا بد أن تطبق المنظمة الحزبية الأدنى قرارات المنظمة الحزبية الأعلى، لكن إذا رأت المنظمة الأدنى، أن قرار المنظمة الأعلى لا يتفّق وواقع منطقها، أو وحدة عملها، يمكنها أن تطالب بتغيره، وإذا تمسكت المنظمة الأعلى بالقرار السابق، فلا بدّ أن تطبّقه المنظمة الأدنى، إلا أنه يحق لها أن تبلّغ ذلك للمنظمة التي فوق المنظمة الأعلى.

6 – عند المناقشة واتخاذ القرارات داخل منظمات الحزب يطبق مبدأ خضوع الأقلية للأكثرية، ويجري التصويت عند إقرار المسائل المهمة. وإذا حصل جدال حول المسائل الهامة، وكان عدد الطرفين متقاربا، يجب تأجيل اتخاذ القرار النهائي باستثناء الحالات المستعجلة المتمثلة في ضرورة التطبيق وفقا لآراء الأكثرية. وفي الحالات الخاصة، يمكن إبلاغ الجدال إلى المنظمة الأعلى للتحكيم.

7 – كل عضو من أعضاء الحزب، أيا كان منصبه لا يمكنه أن يقرّر مسألة هامة بنفسه، وفي حالات الطوارئ التي تلزمه أن يتّخذ القرار بنفسه، عليه أن يقدّم قراره لمنظمة الحزب بسرعة بعد اتّخاذه.[1]

[1] - أنظر نظام المركزية الديمقراطية. المبادئ التنظيمية.

ب – مبدأ التمسك بمنهاج الحزب ودستوره

هذا المبدأ – كما سبق القول – هو الشرط الأساسي، أو المبدأ الأول، الذي يجب أن يقبل به الشخص، ويقر به، لكي يفتح له باب الانخراط لعضوية الحزب. وهو الشرط الذي يرتّب على العضو – بالضرورة – واجبات والتزامات تقيّده أثناء ممارسته لحريته السياسية في حياته العامة، سواء كان ذلك عند التعبير عن آرائه ومواقفه حول المسائل السياسية والعامة في المجتمع، أو أثناء المناقشات الحرة والجادة، والتي يؤكد الحزب الشيوعي على إجرائها بصفة دورية في المنظمات الحزبية.

لذلك يجب على أي عضو من أعضاء الحزب، وكوادره القيادية، أن يلتزموا أثناء الاجتماعات والمناقشات الحرة للجان الحزب، بمبدأ الولاء لسياسة الحزب، وأن يتمسّكوا بدستوره ومنهاجه الأديولوجي والسياسي والاقتصادي، في الحياة الديمقراطية.[1]

كما يجب على الصحف، ووسائل الإعلام الأخرى لمنظمات الحزب على مختلف المستويات أن تقوم بالدعاية لخط الحزب، وسياساته ومبادئه، وقراراته.[2]

غير أنه أثناء المناقشة الديمقراطية التي تجري داخل منظمات الحزب، إذا كان لعضو الحزب آراء تعارض قرارات أو سياسات الحزب، فيمكنه أن يعلن بأنه يحتفظ بآرائه – لكن – تحت مقدمة تنفيذه لهذه القرارات والسياسات – طبقا لما يقضي به قرار الأغلبية. غير أنه يمكنه – إن أراد – أن يقدّم آراءه إلى منظمة الحزب الأعلى، أو يرفعها حتى إلى اللجنة المركزية للحزب.[3]

الصين. موقع http://www.china.org.cn/arabic/42258htm

(1) - أنظر المادة الأولى من النظام الأساسي للحزب الشيوعي الصيني المصادق عليه يوم 1982/09/06م

(2) - " يجب على كوادر الحزب، خصوصا الكوادر القياديين، أن ينفذوا بإخلاص، خط ومبادئ وسياسات الحزب، من دون أي انحراف عنها، ويجب أن يمارسوا، على نحو سديد، السلطة التي فوضها الشعب إليهم، ويجب أن لا يسؤوا استخدام السلطة في سبيل مكاسب شخصية ويجب أن يدمجوا المسؤولية تجاه مسؤوليهم مع المسؤولية تجاه الجماهير، وألا يفصلوا الاثنين – أو يضعوهما ضد بعضهما بعضا؛ وعليهم أن يتمسكوا في أعمالهم بالخط الجماهيري، وأن يغوصوا إلى الوقائع للتحقيق والدراسة..." أنظر تقرير، الأمين العام السابق للجنة المركزية. "جيانغ تسه مين" في المؤتمر الوطني الخامس عشر المنعقد في 1997/09/12م. الصين بين يديك – عدد خاص – دار النجم الجديد. مرجع سابق. ص 45.

(3) - "إننا نهدف إلى أن نشكّل داخل الحزب جوا تسوده دراسة دقيقة، ومناقشات ديمقراطية واستكشاف نشيط لسبل جديدة ومعالجة واقعية.وينبغي لنا أن نعزز الديمقراطية، وضمان حقوق أعضاء الحزب الديمقراطية،

إن ممارسة الحرية السياسية داخل منظمات الحزب، يجب – بالإضافة إلى ما تقدم – ألا تؤدي إلى محاولة تكوين تكتلات أو جمعيات تهدّد وحدة الحزب أو إنسجامه في العمل، كما لا يجوز التذرّع بها للخروج عن الخط الأساسي المرسوم لسياسة الحزب ونظام الدولة، أو استعمالها لتحقيق أغراض ومكاسب شخصية تضر أو تهدد مكتسبات الشعب، ومصالحه وأهدافه.[1]

وفي هذا السياق، قد عبر "دنغ شياو بينغ" بوضوح عن حدود ممارسة الحرية السياسية عند ما قال: عام 1981م "إننا لن نسمح إطلاقا بنشر حرية الصحافة أو الإجتماع، أو الانضمام إلى جمعيات ، إن كان ذلك سيؤدي بالمعارضين للثورة إلى استخدام هذه الحريات لتنفيذ أغراضهم التخريبية، وينبغي على تنظيمات الحزب أن تتعامل بمنتهى العنف مع أولائك الذين يتهدّدون أفراد الشعب وحياتهم الآمنة.[2]

وأيا ما كان الآمر، فإن الحرية السياسية في جمهورية الصين الشعبية، مهما كانت المساحة المتاحة لها، فإنها – ولا شك – تعاني من أزمة حادة وخانقة، وفي حالة احتقان، وذلك لكونها محكومة بسياج نمطي في التفكير لا يمكن للأفراد الخروج عليه، مردّه الالتزام المطلق بمنهاج الحزب الواحد. أديولوجيا، وسياسيا، واقتصاديا، وتنظيميا، مما يفقد الأفراد – من الناحية العملية - الاستقلالية في التفكير، عند التعبير عن آرائهم، وتوجّهاتهم الشخصية، وتصبح ممارسة الحرية السياسية – بالنسبة لهم – لا تعدو أن تكون مسألة شكلية لا تعبّر عن صدق قناعاتهم، ولا على حقيقة مواقفهم.

المطلب الثالث

الدور القيادي للحزب الشيوعي الصيني وعلاقته بالأحزاب الديمقراطية في الدولة[3]

وتطهير وتوسيع القنوات الديمقراطية داخل الحزب، لكي يظهر دور المبادرات والإبداعات لكل الحزب كاملا.." تقرير المؤتمر الوطني الخامس عشر للحزب الشيوعي الصيني. المرجع السابق. ص 44.

[1] - أنظر تقرير المؤتمر الوطني الخامس عشر للحزب الشيوعي الصيني. الصين بين يديك. دار النجم الجديد. إشارة سابقة ص 44 – 46.

[2] - راجع الموسوي (محمد) القرن الواحد والعشرين والبحث عن الهوية. مرجع سابق. ص277.

[3] - أنظر، يانغ فينغ تشون. النظام السياسي الصيني.

http://www.china.org.cn/a - zhengzhi/index.htm.
http://www.china.org.cn/arabic/42257.htm.

الحزب الشيوعي الصيني –كما سبق القول – هو الحزب الطلائعي لطبقة العمال، والممثل الوفي لمصالح مختلف القوميات الصينية، والنواة القيادية لقضية الاشتراكية الصينية. يبلغ عدد أعضائه حولي 66 مليون، وله 3.5 مليون منظمة قاعديةّ، منشرة في كل مكان من التراب الوطني.

يقيم الحزب الشيوعي منظمات قيادية له رسمية (وذلك بأسلوب الانتخاب داخل الحزب) وغير رسمية (بأسلوب التعيين من جانب المنظمات العليا)، في كل المجالات، وعلى مختلف المستويات للحكومة الصينية، وفي المجتمع الصيني. وهذا يشمل الأجهزة الحكومية المركزية والمحلية، والمنظمات الشعبية، والمنظمات الاقتصادية والثقافية، والأجهزة القيادية غير الحزبية الأخرى.

إن المهمة الرئيسية لهذه المنظمات الحزبية القيادية هي: تنفيذ خط الحزب وسياساته، ومناقشة المسائل الهامة، والتضامن مع الكوادر والجماهير غير الحزبيين لإنجاز مهمات الدولة، وإرشاد أعمال المنظمات الحزبية في الأجهزة الحكومية، والأجهزة التي يديرها الحزب مباشرة.[1] وإذا كان الأمر كذلك، فما نوع وطبيعة العلاقة التي تربط الحزب الشيوعي الصيني بمختلف الأحزاب الديمقراطية التي تشاركه إدارة شؤون الدولة وما هي صيغ وآليات مشاركتها في الحياة السياسية.

الفرع الأول

الحزب الشيوعي الصيني وطبيعة علاقته بالأحزاب الديمقراطية في الدولة

إن مبدأ المركزية الديمقراطية الذي يحكم سير الحزب، يقتضي وجود نظام صارم في بنائه الهيكلي، يتمثل خاصة في وجوب خضوع الأقلية لقرارات الأغلبية، وأن قرارات السلطات العليا هي واجبة الطاعة والاحترام والتنفيذ من قبل الهيئات السفلى للحزب، وهذه التقنية - كما أشرنا سابقا – تجعل الحزب الشيوعي – عمليا – هو المحرك والمسيّر لمختلف أوجه الحياة السياسية، والمهيمن على جميع التنظيمات في الدولة، والموجه لها،

(1) - http://www.china.org.cn/arabic/42257.htm

وهذا على الرغم من وجود ثمانية أحزاب ديمقراطية أخرى على الساحة السياسية تشارك معه في النشاطات السياسية تحت ما يعرف بــ"نظام التعاون بين الأحزاب المتعددة والمشاورات السياسية"[1] الأمر الذي يتطلب معرفة حقيقة وجود هذه الأحزاب الديمقراطية، وكذلك آليات ممارستها للنشاطات السياسية في الدولة.

توجد في الصين، حاليا، بالإضافة إلى الحزب الشيوعي، ثمانية أحزاب أخرى تدعى عموما، الأحزاب الديمقراطية، تأسست كلها قبل تأسيس جمهورية الصين الشعبية، وهي بحكم تعاونها وتأييدها للحزب الشيوعي الصيني لا تمثل – في الواقع – معارضة حقيقية لنظام الحكم، بل تعتبر أحزابا مشاركة في الحكم، وفي إدارة شؤون الدولة.[2]

---

[1] - هذا النظام هو أحد الأنظمة السياسية الأساسية في الصين، ومفهومه أن الأحزاب الديمقراطية الأخرى تتمتع بمكانة الحزب المشارك في الشؤون السياسية بشرط قبول قيادة الحزب الشيوعي الصيني. وبناء على ذلك يقوم ممثلو مختلف الأحزاب الديمقراطية، والأقليات القومية...بالتشاور حول سياسة الدولة، والمسائل الهامة في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة، والحياة الاجتماعية قبل اتخاذ القرارات حولها، والتشاور حول المسائل الهامة التي تظهر أثناء التنفيذ لتلك القرارات. وأهم شكل تنظيمي لهذا النظام هو المؤتمر الاستشاري السياسي الشعبي....وغيره.

[2] - الأحزاب الديمقراطية الثمانية الموجودة في الصين هي كالتالي:

1 – اللجنة الثورية لحزب الكومينتانغ الصيني:

أسّسها الديمقراطيون من حزب الكومينتانغ والشخصيات الديمقراطية الوطنية في أول جانفي 1948 رسميا، عدّل دستورها في نوفمبر 1988 وهدفها بناء اشتراكية ذات خصائص صينية،والتضامن من أجل قضية توحيد الوطن. يبلغ عدد أعضائها "64958 عضوا". ورئيسة لجنتها المركزية الحالية: "خه لو لي".

2 – الرابطة الديمقراطية الصينية:

تأسست في مارس 1941، وهي اتحاد سياسي للمشتغلين والوطنيين والمثقفين على المستوى العالي والمتوسط الذين يعملون في مجالات الثقافة والتعليم والعلوم والتكنولوجيا. يحدد دستور الرابطة الذي أجيز عام 1997 أن منهجها السياسي هو: رفع راية الوطنية، تحقيق الاشتراكية ذات الخصائص الصينية، الإصلاح والانفتاح وإكمال نظام اقتصاد السوق، دفع الإصلاح السياسي، تطوير الجبهة الوطنية المتّحدة. عدد أعضائها 156 ألف عضوا. رئيسها "دينغ شي سون".

3 – الجمعية الديمقراطية الصينية لبناء الوطن:

تأسست في 16 ديسمبر 1945، ومن أعضائها الرئيسيين رجال الأعمال في الصناعة والتجارة الوطنية والمثقفون ذوو العلاقة. هدفها حسب دستورها الحالي هو: التمسك بالمبادئ الأساسية الأربعة، اتخاذ البناء الاقتصادي مركزا للعمل، التمسك بالمركزية الديمقراطية، تنفيذ سياسة التشاور السياسي والتعاون بين مختلف الأحزاب. عدد أعضائها 85 ألف عضوا. رئيسها الحالي " تشنغ سي وي".

4 – الجمعية الصينية لتنمية الديمقراطية:

تأسست في 30 ديسمبر 1945 يتكون أعضاؤها من الفئة العليا والمتوسطة من المثقفين في مجالات التعليم والثقافة والنشر والعلوم وغيرها. يحدد دستورها الذي أجيز عام 1988 مبادئها في الآتي: اتخاذ الخط الأساسي للمرحلة الأولية للاشتراكية مرشدا لها، دفع وإكمال الديمقراطية الاشتراكية، الكفاح من أجل بناء الصين دولة اشتراكية قوية، غنية ومتحضرة وديمقراطية...إلخ. عدد أعضائها يبلغ 81 ألف عضوا. رئيسها الحالي "شيوي جيا لو".

5 – الحزب الديمقراطي الصيني للفلاحين والعمال:

تأسس في أوت 1930 وهو اتحاد سياسي من المشتغلين والوطنيين المؤيدين للاشتراكية ويتركز قوامه على الفئة العليا والمتوسطة في مجالات الطب والصيدلة والصحة والعلوم والتكنولوجيا، والثقافة والتعليم...ينص دستوره الحالي على: قبول قيادة الحزب الشيوعي الصيني بحزم، التمسك بالتعاون بين مختلف الأحزاب ونظم التشاور السياسي، دراسة الماركسية – اللينينية، وأفكار ماوتسي تونغ، ونظرية دنغ شياو وبينغ - تطبيق المركزية الديمقراطية، حماية حقوق ومصالح أعضاء الحزب والمثقفين الذين يتصلون بهم. يبلغ عدد أعضائه "80280 عضوا". رئيسه الحالي "جيانغ تشنغ هوا".

6 – حزب "تشي قونغ دانغ" السياسي الصيني:

تأسس في أكتوبر 1925 في سان فرانسيسكو بالولايات المتحدة، يتخذ المغتربين الصينيين العائدين إلى الوطن وأفراد أسرهم قواما له. ينص دستوره الحالي على: قبول قيادة الحزب الشيوعي الصيني تحت إرشاد نظرية "دنغ شيا وبينغ"، تمتين وتطوير الوضع السياسي المستقر والموحد. دراسة الماركسية – اللينينية، وأفكار ماوتسي تونغ، ونظرية "دانغ شياو بينغ"، تطبيق نظام المركزية الديمقراطية، حماية حقوق ومصالح أعضائه والمغتربين وأهاليهم الذين يتصلون بهم. عدد أعضائه "20400" عضوا، رئيس لجنته المركزية الحالي "لوه هاو تساي".

7 – جمعية جيو سان:

تأسست في ماي 1946 ومن أعضائها الرئيسيين المثقفون من الفئات العليا والمتوسطة في أوساط العلوم والتكنولوجيا، والثقافة والتعليم والطب والصيدلة والصحة، ينص دستورها الحالي على: قبول المثقفين في =

=

صفوفها؛ التسلح بنظرية "دنغ شيا وبينغ" والاهتداء بها في أعمالها، التمسك بالتعاون بين الأحزاب ونظام التشاور السياسي، التمسك بنظام المركزية الديمقراطية، حماية حقوق ومصالح أعضائها. يزيد عدد أعضائها على ثمانين ألف عضوا، رئيسها الحالي هو " ووجيه بينغ".

8 – رابطة الحكم الذاتي الديمقراطي في "تايوان":

تأسست في 12 نوفمبر 1947 في هونغ كونغ وانتقل مقرها إلى بيكين في مارس 1949 وهي اتحاد سياسي يتكون من الوطنيين من الطبقتين العليا والمتوسطة من مقاطعة تايوان، المقيمين في البر الصيني. منهجها السياسي الحالي هو: تطبيق المرحلة الأولية للاشتراكية تحت إرشاد نظرية "دنغ". التضامن بين الرابطة ومواطني تايوان في الكفاح من أجل الإصلاح والانفتاح، حماية الوضع السياسي المستقر والمتضامن، تحقيق مبدأ "دولة واحدة ونظامان"، وتوحيد الوطن سلميا. كان عدد أعضائها في أكتوبر

ومن الناحية القانونية، تتخذ هذه الأحزاب الديمقراطية المختلفة، وكذا الحزب الشيوعي الصيني من أحكام الدستور الإطار المنظم لأعمالها، ونشاطاتها، إذ تتمتع كل الأحزاب، بالاستقلال التنظيمي، والحرية السياسية، والمساواة حول المكانة القانونية في نطاق الدستور. فوفقا لما تقضي به المادة الخامسة من الدستور الصيني الصادر في 4 ديسمبر 1982، فإن كل الأحزاب السياسية، والمنظمات العامة، وكل المؤسسات والهيئات يجب أن تلتزم بالدستور والقانون، وأن كل الأعمال المنتهكة لهما يجب أن تكون محل متابعة. وأنه ليس لأي منظمة أو أي فرد امتياز لكي يكون فوق الدستور أو القانون.[1]

إن المشاركة السياسية للأحزاب الديمقراطية مع الحزب الشيوعي الصيني تنصبّ أساسا على الموضوعات الأساسية لشؤون الدولة السياسية ومجالاتها المختلفة، ومن أهمها المشاورات حول سياسات ومبادئ الدولة الهامة في السياسة، والاقتصاد، والثقافة، وغيرها، وترشيح قيادات كفأة لشغل مناصب حكومية في الدولة. وعموما، المشاركة في إدارة شؤون الدولة، وصياغة وتنفيذ مبادئها، وسياساتها، وقوانينها، وأنظمتها.

أما عن صيغ وآليات هذه المشاركة السياسية فيمكن إيجازها في الآتي:

أولا: المؤتمر الاستشاري السياسي الشعبي

وهو منبر هام تشترك فيه جميع الأحزاب الديمقراطية والمنظمات الشعبية والشخصيات من مختلف الأوساط لدراسة مختلف شؤون الدولة السياسية والنظر فيها.

ثانيا: الندوات الاستشارية

وهي تلك الندوات التي تدعو إلى عقدها لجنة الحزب المركزية واللجان الحزبية على مختلف المستويات، وتحضرها الأحزاب الديمقراطية والشخصيات اللاحزبية، حيث يتم إطلاع الأحزاب الديمقراطية على المعلومات الهامة والتشاور معها حول مبادئ الدولة وسياساتها الهامة، وقائمة أسماء المرشّحين لقادة الدولة والحكومات المحلية، وأعضاء مجالس نواب الشعب، وأعضاء المؤتمرات الاستشارية السياسية على مختلف المستويات، والاستماع إلى آرائها واقتراحاتها.

1994. "1441 عضوا" رئيسها الحالي هو: "تشانغ كه هوي". أنظر الصين الحقائق والأرقام. 2002. مرجع سابق. ص 34 – 36.

[1] - أنظر، المادة الخامسة من الدستور الصيني الصادر بتاريخ 1982/12/04.

ثالثا: إشراك نواب مجالس الشعب المنخبين من بين أعضاء الأحزاب الديمقراطية في شؤون الدولة السياسية، والنظر فيها، ولعب دور الرقابة، بصفتهم نوابا للشعب.

رابعا: تولي أعضاء الأحزاب الديمقراطية مناصب قيادية في مجلس الدولة، والوزارات، واللجان المعنية، والحكومات المحلية على مستوى المحافظة وما فوق، وهيئاتها المعنية.

خامسا: تزكية أعضاء الأحزاب الديمقراطية الذين تتوفر فيهم الشروط المطلوبة لتولّي مناصب قيادية لأجهزة النيابة والقضاء[1]... إلخ.

الفرع الثاني

الدور القيادي للحزب الشيوعي الصيني

الواقع، أنه رغم هذه المشاركة السياسية للأحزاب الديمقراطية في إدارة شؤون الدولة وسياساتها العامة – على النحو الذي تبيّن – فإن الدور القيادي والرائد للحزب الشيوعي الصيني في الهيمنة والسيطرة على مقاليد الأمور، أمر لا مراء فيه، فجمعهُ بين سلطتي التّوجيه والإدارة، تكشف عن مركزه المتميّز والطاغي، بحيث تكون الأحزاب الأخرى بجواره، فاقدة القيمة والأهمية، فهي – عمليا – تابعة له تسير في ركابه، وتدور في فلكه، برضاها أو على الرغم منها، الأمر الذي يجعل وجود تعدد الأحزاب مسألة ظاهرة صورية، لا تخفي حقيقة وجود حزب واحد – هو الحزب الشيوعي الصيني – يستأثر وينفرد – في واقع الأمر – بقيادة الدولة، وإدارة شؤونها، وتوجيه سياساتها.

هذا، ومما يدعم الحقيقة السابقة – بالإضافة إلى ما ذكر – فإن قيادة الحزب الشيوعي للدولة سياسيا، وتنظيميا، وفكريا، تتجسد في اضطلاعه بالمهمات الرئيسية الآتية:

- قيادة وتنظيم الأعمال التشريعية وتنفيذ القانون.
- قيادة وتعزيز جيش التحرير الشعبي.
- قيادة وإدارة أعمال الكوادر.
- قيادة وتعبئة المجتمع.
- الاهتمام بالأعمال السياسية والاقتصادية والفكرية... وغيرها.[1]

---

[1] - أنظر. الصين. الحقائق والأرقام. 2002. مرجع سابق. ص 23 – 34.

ومما تقدم، يتضح، أن الحزب الشيوعي الصيني المسيّر والمهيكل – كما يرى البعض – من أقلية مـــن السياسيين، والمهنيـــين، والمثقفيـــن الذين يمثلـــون الصفـــوة[2] "la nomenklatura" والتي تضم حوالي ثمانية ملايين إطار، هي التي تمـــارس - في الحقيقة – كل السلطات الأديولوجية، والسياسية، والاقتصادية، وتتدخل في جميع المستويات وبمختلف الوسائل.[3] ومن ثم، فهي – دون غيرها – المالكة، فعلا، للسلطة كلها في جميع البلاد دون منازع.

والخلاصة، التي يمكن استنتاجها في ختام هذا الموضوع، أن الصين رغم دخولها سياسة الإصلاح الاقتصادي والانفتاح على العالم الخارجي، وذلك منذ سنة 1979، وقطعها أشواطا معتبرة، إلا أن ذلك كان على حساب التطور السياسي الذي أخذ المكانة المتأخرة، وقد برّرت القيادة الصينية ذلك بمبدأ الاستقرار السياسي الداخلي، والحفاظ على وحدة الصين...أو أن تزامن الإصلاح الاقتصادي مع مبدأ التغيير والانفتاح السياسي يمكن أن يتسبّب في إضعاف وتآكل سلطة الحزب الشيوعي، مما يؤدي إلى تقليص دوره التوحيدي بين أقاليم الصين. أو حدوث إنعكاسات سلبية على عملية الإصلاح والانفتاح الاقتصادي والتي تتطلب سلطة قوية وحازمة، ومنضبطة لمواجهة التحديات. وهذه الأمور، هي التي تجعل الحزب الشيوعي بمثابة صمام أمان، وجهة قابضة على مختلف التطورات السياسية والاقتصادية في البلاد.

غير أن القيادة الصينية، ومنذ سنوات، تواجه معارضة شديدة وضغوطات داخلية، وأخرى خارجية، من الدول الغربية، وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية. حول مسألة الإصلاح السياسي، وتطبيق الديمقراطية، وحماية حقوق الإنسان.[4] خاصـــة بعد القمع السياسي الذي تعرضت له المظاهرات الطلابية المطالبة بالديمقراطية، في ميدان "السلام السماوي" في العاصمة بكين عام 1989.

-[1] http://www.china.org.cn/arabic/42254htm.

-[2]، [3] voir, le système constitutionnel de la chine populaire http://droit.cons.citeglobe.com/chine.html

[4] - أنظر معارضة الصين تسييس مسألة حقوق الإنسان في الدورة 58 للجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة المنعقدة في 18 مارس 2002 بجنـــيف. الصـــين. الحقائق والأرقـــام 2002. مرجع سابـــق. ص 80 – 82.

فلقد اجتاحت هذه المظاهرات العاصمة، وقدّرت بأكثر من خمسة ملايين متظاهر واحتلت ميدان السلام السّماوي "Tienanmen" من 5 أفريل إلى 3 جوان، ولم تتوقف حركة الاحتجاج إلا بعد أن تعاملت معها السلطات الصينية بعنف شديد، واستخدمت الرصاص الذي أودى بحياة أكثر من ثلاثة آلاف قتيل، حيث تم التخلص من قادة الطلبة ومن المظاهرات في جوان 1989.[1]

هذا، ورغم ما قدمته القيادة الصينية من تبريرات وتحمّلها نتائج ما قامت به، إلا أنها واجهت انتقادات شديدة من الدول الغربية، وخاصة من الولايات المتحدة الأمريكية لقمعها الحركة الإصلاحية السياسية، وانتهاكات حقوق الإنسان.

ولكن إلى أي مدى ستبقى القيادة الصينية متجاهلة هذه المطالب والنداءات، وإلى أي مدى ستستمر على هذا النهج؟

إن ضرورة التغيير السياسي – كما يرى البعض - [2] وبحق، ستفرض نفسها على صناع القرار السياسي في الصين، وعلى مختلف قطاعات المجتمع، علما أن مؤشرات هذا التغيير قد بدأت منذ سنوات، خصوصا على مستوى السياسة الخارجية، ومنذ زيارة الرئيس الأمريكي "كلينتون" للصين عام 1998 والتزامها بالإصلاح السياسي. ولاشك أن الدول الغربية عموما، والولايات المتحدة الأمريكية خصوصا – والتي تعتمد عليها الحكومة الصينية في الحصول على معدات حديثة شديدة التقدم، وضرورية للتطوير التكنولوجي – تتطلع لأن يحدث في الصين تغيير مماثل لما حدث في الاتحاد السوفياتي السابق، ويتم التخلّي بصورة كاملة عن الفلسفة الماركسية الشيوعية، والاعتناق الكامل للرأسمالية الاقتصادية، ولمنهجها الديمقراطي.

ذلك هو الامتحان العسير الذي سيواجه القيادة السياسية في الصين في السنوات المقبلة، فهل ستجتازه بنجاح؟ كل ذلك يتوقف – كما نعتقد – على مدى مساحة هذا الانفراج والانفتاح السياسي، وأسلوب التعامل معه، وعلى كيفية رد القوى الاجتماعية المحلية والدولية اتجاهه.

---

[1] - أنظر، الموسوي (محمد) القرن الواحد والعشرين والبحث عن الهوية. مرجع سابق. ص277.

[2] - راجع، جلال (محمد نعمان) المؤتمر السادس عشر للحزب الشيوعي الصيني والتطور الفكري في الصين. مرجع سابق. ص 29.

الفصل الثالث

ممارسة الحرية السياسية في النّظام السياسي الإسلامي وانعكاسها على أجهزة الحكم

تمهيد

يعبّر الفكر السياسي الإسلامي عن الحرية السياسية – كما سبق القول – بمصطلح الشورى، ويعتبرها المبدأ الأساسي، والأصل الجوهري لنظام الحكم، تجسّد أصل مشروعية الولاية العامة في المجتمع الإسلامي. وهذا لأن الإسلام – كما أوضحنا من قبل – قد ارتفع بالشورى من مجرّد حق من حقوق الإنسان إلى مرتبة الفريضة الشرعية الواجبة، مستمدّة من نصوص شرعية قاطعة، ومنبثقة من مهمة الأمة ومسؤوليّاتها في تحقيق مقاصد الخطاب الشرعي، والقيام بأعباء الخلافة العمومية المنوطة بها.[1]

لهذا كانت الأمة الإسلامية بجميع أفرادها وطوائفها وهيئاتها مسؤولة عن إقامة الشورى والنزول عند مقتضى حُكمها، يستوي في ذلك، كل من الحاكم والمحكوم، ومن ثم وجب أن تكون الحياة السياسية والدستورية بمختلف تنظيماتها وأجهزتها الحكومية للجماعة الإسلامية قائمة على أساس المشاركة والمشاورة فيما بينهم، سواء كان ذلك بطريق مباشر، أو غير مباشر، من خلال النواب والممثلين الشرعيين لها.

وبناء عل ما تقدم، فإن مؤدى المشاركة في الحياة السياسية والدستورية في المجتمع الإسلامي أن يكون لكل فرد متمتّع بالأهلية الشرعية، حق ممارسة حريته السياسية في اختيار السلطات العامة التي تحكمه، وفي مراقبة أعمالها، ونقدها، ومحاسبتها عن تلك الأعمال، وفي عزلها واستبدالها بغيرها، إن هي انحرفت عن جادة الصواب، ومشاركتها مختلف أعباء الحكم ومهامه.[2]

---

(1) - لمزيد من التفصيل راجـــع، عــودة (عبد القادر) الإســلام وأوضاعـــنا السياسيــة، مرجع سابق. ص 121 – 133.

- سعيد (صبحى عبده) الإسلام وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 185 – 198.

(2) أنظر المرجع نفسه. ص 181 – 184. وننبه في هذا الصد"د أن هذا الحق السياسي، وفقا للرأي السائد في الفقه السياسي الحديث، يستوي فيه الرجل والمرأة، إذ ليس هناك دليل شرعي قطعي يمنعها من ذلك، =

واتساقا مع التحليل السابق، فإن الإشكالية المطروحة المنبثقة عنه تتمثل تحديدا في محاولة إسقاط ذلك التنظير الشرعي للحرية السياسية بمختلف أحكامها، على كيفية ممارستها عمليا على أرض الواقع، بحيث تؤدي دورها الحيوي والفعال والمنوط بها، ضمن إطار القواعد الكلية، والمبادئ العامة للتشريع الإسلامي، وفي ضوء ما طرأ من مستجدات على الحياة السياسية والدستورية المعاصرة.

وقبل أن نتطرق للإجابة على الإشكالية المتقدمة، وتفصيل مجمل متعلّقاتها، نرى ضرورة تسجيل بعض الأمور الهامة المتعلقة بالشورى لتُتّخذ كمنطلقات أساسية يجب مراعاتها واستحضارها عند تناول مختلف موضوعات هذا الفصل والمتعلقة أساسا بكيفية إسقاط التنظير الشرعي على ممارسة الحرية السياسية وما تثيره من إشكاليات في الحياة الدستورية المعاصرة.

وتأسيسا على ما تقدم، قسّم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث كالتالي:

المبحث الأول: الأمور الواجب مراعاتها عند محاولة إسقاط التنظير الشرعي لممارسة الحرية السياسية في الحياة المعاصرة.

المبحث الثاني: دور الحرية السياسية في إنشاء السلطات الحاكمة في النظام السياسي الإسلامي.

المبحث الثالث: دور الحرية السياسية في انتقال سلطات الحكم وتداولها.

=

باستثناء منصب الخلافة العظمى حيث يشترط فيه العلماء صفة الذكورة. لمزيد من التفصيل أنظر العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة، مرجع سابق، ص 286 – 304، أيضا الحيالي (رعد كامل) الإسلام وحقوق المرأة السياسية، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا – مصر 1999، قاسم جعفر(محمد أنس) الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، دار النهضة العربية، القاهرة 1987. إبراهيم الخطيب (زكريا عبد المنعم) نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، مرجع سابق، ص 81 – 108. كما أن أهل الذمة وهم الذين لا يدينون بالإسلام لا يمنعون من حق المشاركة في الحياة السياسية، إذ حسب الرأي الفقهي الحديث، لهم حق انتخاب ممثليهم، وحق الترشيح لتمثيل طائفتهم، والتحدث عن مصالحها...إلخ. ولا يستثنى من ذلك إلا الأمور المتعلقة بالعقيدة، أو ذات الأثر الديني، كتولية الخلافة...وغيرها. لمزيد من التفصيل أنظر، زيدان (عبد الكريم) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ط2، مؤسسة الرسالة، 1988 ص 72 وما بعدها. العيلي (عبد الحكيم حسن) المرجع نفسه، ص 310 – 330. الخالدي (محمود عبد المجيد) قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 185.

المبحث الأول

الأمور الواجب مراعاتها عند محاولة إسقاط التنظـير الشرعي لممارسة الحرية السياسية في الحياة المعاصرة

يتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول

ثبات الأصول وحرية التنظيم والإجراءات

إذا كان التشريع السياسي الإسلامي قد نصّ على أنّ مبدأ الشورى هو الركن الأساسي، والأصل الجوهري لنظام الحكم في الإسلام، وأنّ تخلّفه يؤدّي إلى فقدان مشروعيّته – كما سبق البيان – فهل وضع لهذا المبدأ نظاما معينا، أو شكلا محددا، لا يمكن تجاوزه أو الخروج عليه؟

يجيب رجال الفقه السياسي من علماء وباحثين، ممن كتبوا في مسائل السياسة الشرعية، على ذلك بالنفي، مقرّرين أن الشريعة الإسلامية لم تضع نظاما محددا للشورى السياسية، وتبريراتهم لهذا الموقف، كما سنوضّح ذلك من بعض آرائهم تكاد تكون متقاربة في هذا الأمر.

يقول الشيخ "محمود شلتوت" - رحمه الله - لم يضع القرآن ولا الرّسول نظاما خاصًّا، وإنما هو النّظام الفطري، وقد ترك هذا الجانب من غير أن يوضع له نظام، لأنه من الشؤون التي تتغير فيها وجهة النظر بتغير الأجيال والتقدم البشري. فلو وضع نظام في ذلك العهد لاتخذ أصلا لا يحيد عنه من يجيء بعدهم، ويكون في ذلك التضييق كل التضييق عليهم في ألا يجاروا غيرهم، فنظام الشورى من الأمور التي تركت نظمها دون تحديد رحمة بالناس غير نسيان، توسعة عليهم، وتمكينا لهم من اختيار ما يتاح للعقول، وتدركه البشرية الناضجة، ومادام المقصود هو أصل المشورة والوصول إلى قوانين التنظيم العادل التي تجمع الأمّة ولا تفرّقها والتي تعمر وتبني، ولا تخرّب وتهدّم فالأمر في الوسيلة سهل ميسور".[1]

---

[1] - راجع، شلتوت (الشيخ محمود) الإسلام عقيدة وشريعة – مرجع سابق ص 370.

"فالقرآن لا يقرّر أشكالا وصورا محدّدة بشأن الشورى والانتخاب، وإنما يضع مبدأ عاما، وقاعدة عريضة، ثم يترك سبل تنفيذه وأشكال إجرائه ليقرّرها الناس في الأزمنة المختلفة وفق ضرورات مجتمعهم وظروف بيئتهم." [1]

يقول عبد القادر عودة – رحمه الله – بعد أن ذكر آيتي الشورى وبعضا من مقاصدها الشرعية.

"وظاهر من النصّين المقرّرين لمبدأ الشورى أنّهما عامّان مرنان إلى آخر حدود العموم والمرونة بحيث لا يمكن أن يحتاج الأمر إلى تعديلهما، أو تبديلهما في المستقبل وفي هذا بيان لما قلناه من أن الشريعة تتميّز بصفة الدوام، وأنها لا تقبل التبديل والتعديل.

ولهذه الاعتبارات اكتفت الشريعة بتقرير الشورى كمبدأ عام، وتركت لأولياء الأمور في الجماعة أن يضعوا معظم القواعد لتنفيذه، لأن هذه القواعد تختلف تبعا لاختلاف الأمكنة والجماعات والأوقات.

فلأولياء الأمور – مثلا – أن يعرفوا رأي الشعب عن طريق رؤساء الأسر والعشائر، أو عن طريق ممثلي الطوائف، أو بأخذ رأي الأفراد الذين تتوفر فيهم صفات معينة، إما بطريق التصويت المباشر، وإما بطريق التصويت غير المباشر، ولأولياء الأمور أن يسلكوا أي سبيل أخر يرون أنّه أفضل من غيره في تعرف رأي الجماعة بشرط أن لا يكون في ذلك كله ضرر ولا ضرار بمصالح الأفراد أو الجماعة أو النّظام العام. [2]

"إن قيام المؤسسات التنفيذية والتشريعية لم يحدده الدين الإسلامي بشكل ملزم، باعتبار أن ذلك أمر يخضع في تكوينه لمعايير متغيرة بحكم الزمان والمكان...فالمسلمون أحرار في تنظيم شكل الدولة، وأجهزة الحكم فيها بالطريقة التي تلائم مقتضيات العصر،

---

[1] - أنظر، المودودي (أبو الأعلى) الخلافة والملك. مرجع السابق. ص 25. إن منهاج الحكم في الإسلام، وجد ليبقى ويستمر. وليتوافق مع كل زمان، ولكي يتم له ذلك كان لابد من اقتصاره على مبادئ عامة لم ير أحد من الناس أية حاجة لتغييرها. أما الفروع لم توضع لها أطرا معينة ومفصلة، إنّما تركت لحاجات الناس، إن في الزمان، أو المكان.

- راجع. محمد أسد. منهاج الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 54.

[2] - عوده (عبد القادر) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي.ج1.ط1. دار النشر للثقافة الإسكندرية 1949. ص 37.

مع الأخذ في الاعتبار تجربتهم وتجربة المجتمعات الأخرى في هذا الشأن، بحيث يستخلصون لأنفسهم أفضل الأشكال التي يرون فيها الضمان الموضوعي لإعمال مبادئ العدالة والمساواة والشورى...".[1]

وهكذا، وبالنظر إلى الآراء المتقدمة، نجدها كلها متفقة على أن التشريع السياسي الإسلامي لم يقيد "الشورى" بنظام محدد، بل أرساه مبدأ عاما، وترك طرائق تنفيذها للاجتهاد يستخلصها في ضوء الظروف التي يجري فيها تطبيقها. "وأن ما رسمه فقهاء السياسة المسلمون من أشكال لها وطرائق لتنفيذها، إنما كان بمحض الاجتهاد بالرأي".[2]

وتأسيسا على ما تقدم، نخلص إلى القول، بأن أي أسلوب أو إجراء يُتّخذ لتطبيق نظام الشورى في المجتمع الإسلامي، سيكون مشروعا طالما كان محكوما بتحقيق المصلحة الحقيقية للأمة، وهي مسألة متغيّرة بتغير الزمان والمكان والظروف، وما دام ملتزما بالحدود الشرعية، ومحققا للهدف المنشود من تقرير مبدأ الشورى. وحتى تحقّق الشورى ثمارها وتؤتي أكلها – كيفما كان الأسلوب أو الإجراء الذي تتخذه – يجب أن تمارس في إطار من القيم الشورية النّبيلة، والأخلاق السياسية الرفيعة القائمة على أساس التضامن والتكامل والإحساس بالمسؤولية ووحدة المصير، والمتمثلة في صدق الإيمان والإخلاص لله، وحسن القصد، للوصول إلى الحق، والتعاون على تحقيقه.[3]

المطلب الثاني

قصور نموذج السوابق التاريخية عن استيعاب الحياة السياسية والدستورية المعاصرة

إن السوابق التاريخية في موروثنا السياسي والدستوري، وخاصة في عهد الخلافة الراشدة – وهو العصر الذهبي للدولة الإسلامية – لا تسعفنا في تقديم نموذج نظري لكيفية ممارسة الحرية السياسية في العصر الحديث، وهذا نظرا لما طرأ على الحياة السياسية المعاصرة من تطورات ومستجدّات، وما تتّسم به من تعقيدات وصراعات متنوعة مما يستوجب على أي نموذج نظري يوضع في هذا الشأن أن يستوعب هذه التطورات، وأن

---

[1] - أبو المعاطي (أبو الفتوح) حتمية الحل الإسلامي. مرجع سابق. ص 8 – 9.

[2] - راجع. الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي. مرجع سابق. ص 427.

[3] - أنظر، عودة (عبد القادر) الإسلام وأوضاعنا السياسية. مرجع سابق. ص 300 – 301.

- الشاوي (توفيق) فقه الشورى والاستشارة، مرجع سابق. ص 355 – 356.

يتضمّن كل ما تستلزمه ممارسة الحرية السياسية من ضمانات، علما أن الشارع الحكيم لم ينص – كما أثبتنا من قبل – على شكل معين أو كيفية محددة بخصوص هذا الأمر.

إنّه من الخطأ – كما يرى البعض – الاعتقاد بأن النّظام السياسي الإسلامي ثابت لا يتغيّر، أو أن الصحابة، رضي الله عنهم، قد أعطوه الصورة الكاملة، وأن مهمة الناس في كل عصر أن يردّدوا أو يمثلوا تلك الأفكار والنظريات، دون أي تدخّل إن بالفكر أو بالعقل، فالسياسة كانت في نموّ مطّرد، ففي عهد الراشدين أنفسهم كان التغيير من وقت لآخر ملازما لحاجات ومتطلبات تلك الفترة من عمر الدولة.إلا أن المبدأ الأساسي أو الجوهري في المسألة لم يتغيّر، وهو الاختيار..وذلك رغم الاختلاف في الأشكال والطرق التي مارسها الخلفاء.[1]

إن فترة حكم الخلفاء الراشدين، بالرغم من أنها كانت فترة بناء وتأسيس للدولة ونظمها، تعتبر- ولاشك – تجربة بالغة الأهمية، بحيث لا يمكن – كما يرى البعض – لأي عمل تنظيري جاد أن يتجاهلها، سيما، وأنها لازالت في نظر الكثيرين تمثل النموذج الذي يجب أن يحتذي.[2] إلا أن أهمية التجربة لا يصحّ أن تختزل في أشخاص الصحابة بذواتهم،[3] بقدر ما ترجع إلى مساهمتهم في تحويل الفكرة والمثال إلى واقع معيش،

---

(1) - راجع. لاغا (علي محمد) الشورى والديمقراطية، مرجع سابق. ص40 وما بعدها.

"والواقع آن الناظر إلى طرق الشورى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي عهد الصحابة رضوان الله عليهم، سوف يقف على أساليب مختلفة وطرق متنوعة لكيفية ممارستها، وهذا يؤكد – كما أثبتنا من قبل – عدم قصد الشارع الحكيم التقيد بطريقة معينة في إجرائها.ولهذا فقد شهدت السوابق التاريخية في صدر الإسلام تعدد طرق اختيار الحكام، حيث تعددت طرق بيعة الخلفاء الأربعة – أبو بكر، عمر، عثمان، علي رضي الله عنهم، غير آن جميعها مع اختلافها قد اتّحدت في الأساس وهو البيعة بعد المشاورة.

لمزيد من التفصيل. راجع، قادري (عبد الله بن أحمد) الشورى. دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة.1986م. ص 110 – 117.

- وأنظر كذلك. سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام، مرجع سابق. ص79.

(2) – أنظر صافي (لؤي) العقيدة والسياسة، مرجع سابق. ص33.

- لاغا (على محمد) المرجع نفسه. ص38.

(3) - ذلك هو اتجاه الأسلوب المثالي والذي يكاد يحصر مشاكل نظام الحكم كلها في شخص من يتولى الرئاسة، وفي صفاته ومؤهلاته، باعتبار أن الضمانة الكبرى لصلاحية الحكم، هو مقدار ما يتوفر لديه من مؤهلات=

=

وأفعال منجزة وأن فضل الخلفاء الراشدين الأكبر هو التزامهم بالمبادئ والقواعد التي استمدّوها من الكتاب والسنة، والتي كانت ثمرة للشورى و الحوار بينهم وبين قادة الفكر في عصرهم.[1]

وتأسيسا على ما تقدم، فإن تسليمنا لنموذجية التجربة الراشدة وأهميتها، لا يعني – بأي حال – عدم جواز تطويرها وإثرائها بالخبرات العظيمة والتجارب العديدة التي توصلت إليها البشرية خلال قرون طويلة من حياتها، ما دام ذلك في حدود الأصول العامة للشريعة، ومبدأ عدم الخروج عن الأهداف والمقاصد الشرعية.[2]

ذلك هو التصور الذي سنتبنّاه عن معالجتنا لموضوع عملية الشورى ولكيفية ممارستها في الواقع العملي، بغية تكوين رؤية شاملة وعملية تلتزم بأصول الشريعة ومقاصدها العامة، وتتلاءم ومعطيات الحياة المعاصرة. سيما وأن الفقه الإسلامي التقليدي، نظرا لما أصابه من جمود وركود لم يعد في متناوله قدرة استيعاب ومواجهة مختلف المشكلات المستجدة والطارئة للحياة السياسية والدستورية المعاصرة.

وصفات مثالية. ويحتج من يؤيد هذا الأسلوب بالسوابق التاريخية لعهد الخلفاء الراشدين... لذلك نراهم يبالغون في الشروط الشخصية والأخلاقية التي يجب توافرها في شخص الرئيس، حتى أن البعض- في العصر الحاضر – مازال يعتبر الرئيس هو "إمام مجتهد" وهي الصورة التي لم تقع قط منذ انتهاء عهد الخلفاء الراشدين. لمزيد من التفصيل راجع، الشاوي (محمد توفيق) الشورى والاستشارة، مرجع سابق. ص 474 – 477. وأنظر أيضا، أبو المعاطي (أبو الفتوح) حيث يقول : "...والأمر الغريب أن الفقه الإسلامي بعد كل هذه الصراعات التي شهدها الإسلام، بقي تركيزه الأساسي منصبّا على المعيار الشخصي دون أن يحاول، أن يضع بجانب المعايير الشخصية ضمانات موضوعية تكفل للصفات الشخصية أن يكون لها مفعولها ... فنجده يركّز على صفات الحاكم الشخصية وما يجب أن يتوافر فيه من شروط ولكنه لا يركز – مثلا – على كيفية اختيار الحاكم، وحتى إن قرر أن الأصل هي البيعة إلا أنه لم ينظم كيفية إجرائها...كذلك لم يحدّد من هم أهل الحل والعقد، ثم إنه يرى أن فقد الحاكم لأحد الصفات الجوهرية فيه كفيل بعزله، ولكنه لم ينظم هذا العزل ولا كيفيته"

إن "صفات الحاكم الشخصية أيا كانت لا يمكن أن تكون ضمانا لاستقرار النّظام وذلك لطبيعة الصراعات وتشابك المصالح، وعدم استطاعة العامة الذين هم في الأصل وقود هذا الصراع، أن يتبينوا وجه الحق من الباطل". لمزيد من التفصيل، راجع، أبو المعاطي (أبو الفتوح). حتمية الحل الإسلامي. مرجع سابق. ص 153 وما بعدها.

[1] – راجع، صافي (لؤي) العقيدة والسياسة، المرجع نفسه. ص 33 – 34.
- أيضا الشاوي (محمد توفيق). المرجع نفسه. ص 477 – 478.

[2] - أنظر، أسد (محمد). منهاج الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 56.

المطلب الثالث

قفل باب الاجتهاد وأثره على نمو الفقه الإسلامي

يعرف العصر الذي نُوديَ فيه بقفل باب الاجتهاد، منذ نهاية القرن الرابع الهجري، بعصر التقليد والجمود، وركود الفقه، وجنوح الفقهاء إلى التقليد المحض، والالتزام بمذاهب معينة لا يحيدون عنها ولا يميلون، حتى وصل بهم الحال إلى الإفتاء بسدّ باب الاجتهاد، والدعوى على التقيّد بالمذاهب الفقهية، مما أدّى إلى التّعصّب المذهبي، وانحصار الأبحاث في دائرة ضيّقة محدودة، فضَعُفَت همم الفقهاء، وإنعدمت الثقة بالنفس، وعجزوا عن مسايرة الإبداع الفقهي للمجتهدين السابقين، فصاروا مقلدين لا أئمة متبوعين.

ولقد كان لانحلال الدولة الإسلامية الكبرى، وتفكّكها إلى دول متفرّقة، وضعف السلطان السياسي للخلفاء العباسيين، آثاره السلبية على حياة الفقه والفقهاء، حيث أضحى الفقه جامدا بعيدا عن واقع الحياة يدور في فلك التقليد والجمود الواضح.[1] ولما كثرت ادعاءات الاجتهاد ممن ليسوا بأهله، وظهرت الفتاوى الباطلة التي لا تقوم على علم أو يقين، رأى أهل الفقه في أواخر القرن الرابع الهجري، دفعا لهذا الفساد، وحفظا لدين الناس، أن يسدوا باب الاجتهاد. غير أن الذي وقعوا فيه بعد ذلك، كان أكثر شرّا مما أرادوا تلافيه، إذ وقف نموّ الفقه الإسلامي بحيث لم يكد يتجاوز ذلك المدى الذي وصل إليه في عهد الأئمة الكبار إلا قدرا ضئيلا، وكان الأجدر بهم كما يرى البعض – أن يعالجوا هذه الفوضى والاختلافات بتنظيم أداة التشريع والإفتاء، لا بقفل باب الاجتهاد.[2]

---

(1) - راجع، الأشقر (عمر سليمان) تاريخ الفقه الإسلامي، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، 1990، ص 109 – 113.

- بلحاج (العربي) المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر، 1992، ص 234 – 237.

(2) - راجع، خلاف (عبد الوهاب) السياسة الشرعية. مرجع سابق. ص 45 – 46.

- متولي (عبد الحميد) الدولة في الإسلام، مشكلة السيادة، مرجع سابق. ص 129 – 130. أيضا أنظر،

- الأشقر (عمر سليمان) حيث يقول: " ... ولا شك أن إدعاء بعض الجهلة الاجتهادَ له أثار سلبية وخطيرة، ولكن لا يعالج الخطأ بخطأ آخر، وكان العلاج الحق يتمثل في إحياء علوم الاجتهاد، وتهيئة الأسباب التي =

=

تحقق ذلك، زد على ذلك أن الدعوى إلى قفل باب الاجتهاد، وخنق المجتهدين والتضييق عليهم، لم يحقق الغرض الذي قصدوه من دعواهم، فقد بقي أدعياء العلم في كل عصر ينصبون أنفسهم للفتوى، بل زاد

والآن، وبعد انقضاء كل هذه القرون الطويلة على قفل باب الاجتهاد، وعلى التقليد والجمود، هل لنا أن نتساءل عن مدى فعالية الفقه الإسلامي ومقدرته على مواجهة مقتضيات التطورات الحديثة في حياتنا المعاصرة، وخاصة ما تعلّق منها بالمسائل السياسية والدستورية؟ وأيضا الاقتصادية؟. إن الذي نعتقده مع رجال الفكر والفقه الحديث، إنه من غير المتصور أن يستوعب الفقه التقليدي – نظرا لما أصابه من جمود وركود طوال تلك المدة – ما جد من شؤون جديدة، وحوادث طارئة ونوازل كلية، تتحكم فيها ظروف الزمان والمكان، ما لم تكن هناك نهضة علمية تنسجم مع الحياة المعاصرة، وقادرة على مواجهة مشكلاتها المستجدة والمتطورة، وحلها في إطار الأسس والمبادئ العامة للتشريع الإسلامي.

لذلك، فإننا نؤيّد كل المواقف الشجاعة الداعية للعودة إلى الفكر الاجتهادي، ونثمّن كل مبادرة جادّة في هذا الإطار، لخلق فقه جديد متطور، يساير روح العصر، ومقتضيات التطورات الحديثة.

"إن الحل الإسلامي لمشكلات العصر – كما يقول الشيخ العلامة يوسف القرضاوي – لا يتأتّى إلا إذا فتح باب الاجتهاد لكل قادر عليه، ووجد المجتهدون الأصلاء الذين يحسنون فهم نصوص الشريعة ومقاصدها وأصولها وقواعدها، وتطبيق أحداث العصر عليها، دون تعصّب لرأي قديم، أو عبودية لفكر جديد".[1]

وانطلاقا مما تقدم، فإن كثيرا من المسائل المتعلقة بالحياة السياسية والدستورية – على وجه الخصوص – في مجتمعنا المعاصر، تستدعي نظرة جديدة لكل أوضاعها

أمرهم وكثر شرهم".هذا ولم تخل قرون التقليد والجمود من فقهاء متحررين،حاربوا التقليد، ونادوا بفتح باب الاجتهاد، وربط الفقه بالواقع العملي والحوادث الجديدة والطارئة، غير أنهم حوربوا، ونكل بهم، ونالهم الشيء الكثير من الأذى ... ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية الذي سجن بسبب ذلك، وتوفي سجينا، وكذلك تلميذه العلامة ابن قيم الجوزية وقد سجن مع شيخه مدة من الزمن، ومنهم الشوكاني وقد أقاموا له فتنة في صنعاء، لكن الله حفظه. وفي أوائل القرن الثالث عشر الهجري أتهم علامة الشام الشيخ جمال الدين القاسمي، رحمه الله، بتهمة خطيرة هي "الاجتهاد"وألفت له محكمة خاصة، دعي للمثول أمامها، وفتشت كتبه، وصودرت فترة من الزمن.

راجع، الأشقر (عمر سليمان) تاريخ الفقه الإسلامي. مرجع سابق. ص 161 – 163.

[1] - أنظر، القرضاوي(يوسف) الحل الإسلامي فريضة وضرورة. مؤسسة الرسالة، بيروت. 1974. ص 104.

وتدابيرها، وتنتظر حلولا عملية ملائمة للحياة العصرية بكل معطياتها ومتطلباتها المستجدة.

ومن هذه المسائل على سبيل المثال، كيفية إدارة عملية الشورى بكلّ أبعادها وضماناتها في المجتمع الإسلامي، وكيفية ممارسة الأمة لفرضيتها وصيرورة الأمة حرة في اختيار من يتولّى السلطة باسمها ونيابة عنها؟ ما هي طبيعة العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، وحدود ممارسة الشورى بينهما؟ ولعل من أهم هذه المسائل هي كيفية تحديد مسؤولية الحكام أمام الأمة، وتحميلهم تبعة أعمالهم وكذلك تحديد الوسائل والأساليب التي تمكن الأمة من ممارسة حقها في الرقابة والتوجيه، والنقد والمحاسبة بصفة عملية؟ ثم ما هي آليات تغيير السلطة واستبدالها بغيرها بالطرق السلمية، وضمن الأطر الشرعية والقانونية؟

كل هذه القضايا وغيرها، تستوجب بالضرورة – فقها سياسيا منضبطا يستلهم الواقع بكل مستجداته ويديره بصورة عقلانية وحكيمة في تحقيق مصلحة الأمة، ضمن إطار أصول الشريعة ومبادئها العامة. وهذا هو مجال اجتهاد المجتهدين من أصحاب الرأي والخبرة والاختصاص، كرجال السياسة وأهل الخبرة، وعلماء الدين.[1]

وأخيرا، وبعد عرضنا لهذه المسائل الهامة، والتي نرى ضرورة استحضارها وأخذها في الاعتبار لمحاولة بناء أي تصور شامل وواقعي لإدارة عملية الشورى، علينا أن نؤكد - كما سلف القول – أن أي تصور جديد لها لن يؤتي ثماره وفعالية تطبيقه، ما لم يكن ذلك ضمن تطبيق قواعد الشريعة وعلى أساسها. ذلك أن صلاح المجتمع واستقامة أفراده، والتزامه بالنهج الخلقي الكامل هو الذي يكفل لقرارات الشورى، أن تكون عادلة، وصالحة وراشدة.

إن الشورى، ليست إلا مرآة للأمة، ترى فيها صورتها، وتبرز بها قدراتها ووسيلة واجبة ولازمة لتمكينها من إدارة ومباشرة مسؤولياتها في المجتمع، وفي مقدمة هذه المسؤوليات تولية من يباشرون السلطة نيابة عنها ولحسابها، خاضعين لمراقبتها

---

[1] - راجع، مبارك (محمد) نظام الإسلام – الحكم والدولة – مرجع سابق. ص 42 – 43.
- الشاوي (محمد توفيق) الشورى والاستشارة، مرجع سابق. ص 476.

ومساءلتها. ذلك هو الدور الأساسي والمحوري لعملية الشورى بمختلف آلياتها، كما سنبين ذلك بشيء من التفصيل في المباحث القادمة.

المبحث الثاني
دور الحرية السياسية في إنشاء السلطات الحاكمة
في النظام السياسي الإسلامي

إن الشورى – كما تقدم القول - حق أصيل للأمة الإسلامية لكونها محل خطاب التكليف الشرعي، كجماعة متعاضدة متعاونة مؤتمنة على حمل الشريعة، مكلفة بالعمل بمقتضاها، بعد فهمها وفقهها، وتنزيلها على الواقع المعيش.

لذلك اعتبرت الشورى الأساس الشرعي لحق الأمة في المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلّقة بشؤونها العامة، وفي مقدّمتها اختيار السلطات العامة التي تنوب عنها في القيام بمسؤولياتها، وتنسيق قدراتها، وتحقيق مهامها ومصالحها. ومن ثم تجسد الشورى، المظهر الأساسي للحرية السياسية ودورها البارز سواء كان ذلك، عند إنشاء وتأسيس المؤسسات والتشكيلات السياسية والدستورية، في المجتمع الإسلامي، أو عند ممارسة حق الرقابة والتوجيه ومشاركة مختلف أعباء الحكم ومهامه.

إن حق إنشاء وتأسيس السلطات الحاكمة هو من الحقوق الأساسية المقررة في النظام الإسلامي لجميع الأفراد، ومؤدى ذلك، أن كل أفراد الأمة المتمتعين بالأهلية القانونية هم شركاء فعليين في إقامة وتشكيل مختلف سلطات الدولة بكل تنظيماتها وأجهزتها الحكومية، وذلك عن طريق المشاورة فيما بينهم، وهذا وفقا لما يقضي به مبدأ الخلافة العمومية في قوله تعالى: "**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنّن لهم دينهم الذي أرتضى لهم، وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لا يشركون بي شيئا**"[1].

وواضح من هذه الآية أن أمر الخلافة ليس منوطا بفرد أو أسرة أو طبقة؛ بل هو حق للأمة كلها، بحيث يكون كل فرد من أفرادها شريك فيها.[2] ومع هذا المبدأ العام في الاستخلاف، إلا أنه من الناحية العملية، لا يمكن لكل أفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمر

---

[1] – سورة النور، الآية 5.

[2] – راجع ما سبق الباب الثاني من القسم الأول، ص 183 وما بعدها .

الخلافة، ويباشروا مختلف مهامها وسلطاتها، ومن ثم كان لا بد من إيجاد وسيلة عملية تمكن الأفراد من القيام بمهمة الاستخلاف. فكانت فكرة "الاكتفاء" أو "التمثيل" كأفضل طريقة عملية أهتدي إليها لحل هذه المسألة ومقتضى ذلك أن تختار الأمة جماعة من بينها تتولى عنها القيام ببعض مهامها وواجباتها، برضاء واتفاق جميع أفرادها.

وفكرة "التمثيل" أو "النيابة" والتي يعبّر عنها في العصر الحديث "بالديمقراطية النيابية" استمدّها علماء الشريعة الإسلامية من فكرة "الفرض الكفائي" أو نظرية الكفاية الإسلامية. والتي تعني أن للأمّة نواب أو ممثلون يعهد إليهم ببعض الواجبات يباشرونها نيابة عن الأمة كلها.[1] وتبعا لهذا التخريج يتسنّى للأمة، عن طريق فكرة النيابة أن تقوم بمهمتين أساسيتين في هذا المجال، وهما: مهمة التّشريع، ومهمة الرّقابة.

غير أنّه بالإضافة إلى فكرة النيابة، والتي تعتبر الأصل العملي لتجسيد مهمة الخلافة العمومية، فإن السوابق السياسية والدستورية في النّظام الإسلامي قد دلت على وجوب الأخذ بأسلوب الاستخلاف المباشر، وذلك في حالة اختيار الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، والذي تجسد عمليا فيما يعرف "بالبيعة العامة" والتي تعتبر أهم صورة من صور الشورى المباشرة.

وانطلاقا مما تقدم، فإن دور الحرية السياسية في النّظام الإسلامي يظهر أو يعمل على مستويين. الأول: ويتعلق باختيار من سيتولّون مهمة التشريع والرقابة، أما الثاني: فيختص باختيار "الخليفة" أو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية. ومن ثم قسم هذا المبحث إلى مطلبين رئيسيين كالآتي:

المطلب الأول: دور الحرية السياسية في إنشاء سلطة التشريع والرقابة.

المطلب الثاني: دور الحرية السياسية في انتخاب الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية.

---

[1] - لمزيد من التفصيل، راجع. الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص178 – 188.

المطلب الأول

دور الحرية السياسية في إنشاء سلطة التشريع والرقابة.

إذا كان الإسلام، قد أسند أمر الخلافة العمومية إلى الأمة كلها، غير أنه يتعذر، من الناحية العملية – كما أوضحنا من قبل – أن تباشر الأمة، بجميع أفرادها مختلف مهامها وسلطاتها، الأمر الذي جعل الشارع الحكيم، يرخص للامة أن تختار جماعة من بينها تتولى، نيابة عنها، مباشرة هذه المهام والسلطات تطبيقا لقوله تعالى: "**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون**".[1]
إلا أن مهمة التشريع – في مفهومه الشرعي – تتطلب توافر شروط خاصة في من سيتولون أمرها، وهذا يعني أن ممارسة هذه المهمة ستكون محصورة ومقصورة على بعض الأشخاص دون غيرهم.

فمن هم هؤلاء الأشخاص؟ وما هي الشروط الخاصة التي يجب أن تتوفر فيهم؟ ثم ما هي الطريقة المثلى لحسن اختيارهم؟

بالإضافة إلى ما ذكر، فإن الأمة الإسلامية، مخاطبة شرعا بالقيام بواجب الرقابة على من سيتولّون مهمة التنفيذ في الدولة الإسلامية، وذلك بمقتضى ما ورد في القرآن الكريم، والسنة المطهرة، عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما تجسد عمليا في السوابق التاريخية من سيرة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم.

والسؤال المطروح في هذا الشأن هو الآتي: هل ستقوم إلى جانب السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية، سلطة أخرى للرقابة، بحجة أن الأولى تتطلب في أعضائها شروط خاصة لا تتوفر إلا في قلة من الأشخاص، بعكس الثانية حيث لا تتطلب إلا قدرا يسيرا من الإدراك بالأمور العامة؟

وللإجابة على مجمل هذه التساؤلات، وبغية الوصول إلى رؤية واضحة وعملية لهذه المسائل وفق ما يفرضه واقع الحياة السياسية المعاصرة وما طرأ عليه من مستجدّات ومتغيّرات، وفي ضوء أصول الشريعة ومبادئها العامة، فإننا سنتناول هذا المطلب في فرعين رئيسيين وذلك على الشكل الآتي:

---

[1] - سورة آل عمران، آية 104 .

الفرع الأول: مفهوم التشريع وتحديد من يتولى أمره في النّظام السياسي الإسلامي.

الفرع الثاني: التصورات الحديثة لإنشاء وممارسة السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية.

الفـــــــرع الأول

مفهوم التشريع، وتحديد من يتولى أمره في النّظام السياسي الإسلامي

تقتضي الإجابة عن هذه الإشكالية، البحث في عدة مسائل نوجزها في الآتي:

المسألة الأولى: تحديد مفهوم التشريع في النّظام الإسلامي.

المسألة الثانية: نطاق التشريع ودور الأمة فيه.

المسألة الثالثة: تحديد ممثلي الأمة في التشريع في النّظام السياسي الإسلامي.

أولا: تحديد مفهوم التشريع في النّظام الإسلامي

إن خير تعبير وتحديد مفهوم التشريع في النّظام الإسلامي هو ذلك الذي ذكره الشيخ المرحوم عبد الوهاب خلاف حينما قال: "تطلق كلمة التشريع ويراد بها أحد أمرين: أحدهما: إيجاد شرع مبتدأ. وثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة.

فالتشريع بالمعنى الأول في الإسلام، ليس إلا لله، فهو سبحانه ابتدأ شرعا بما أنزله في قرآنه وما أقرّ عليه رسوله، وما نصبه من دلائله، وبهذا المعنى لا تشريع إلا لله.

أما التشريع بالمعنى الثاني: وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فهو الذي تولاّه بعد رسول الله خلفاؤه من علماء صحابته، ثم خلفاؤهم من علماء التابعين، وتابعيهم من الأئمة المجتهدين، فهؤلاء لم يشرّعوا أحكاما مبتدأ، وإنما استمدّوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة، وما نصبه الشارع من الأدلة، وما قرره من القواعد العامة...". [1]

وتأسيسا على ما تقدم، تكون القوانين أو "التشريعات" الإسلامية نوعان:

أ – قوانين سنّها الله سبحانه بآيات قرآنية أو ألهمها رسوله واقره عليها، وهذا التشريع إلهي محض.

---

[1] - راجع، خلاف (عبد الوهاب) السلطات الثلاث في الإسلام ط.1 دار آفاق الغد، القاهرة 1400هـ. 1980م. ص 79.

ب – قوانين سنّها مجتهدو المسلمين من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين استنباطا من نصوص التشريع الإلهي وروحها ومعقولها، وما أرشدت إليه من مصادر. وهذه تعتبر تشريعا إلهيا باعتبار مصدرها ومرجعها النهائي، وتعتبر تشريعا وضعيا؛ باعتبار جهود المجتهدين في استنباطها.[1]

لكن ما هو نطاق التشريع في الدولة الإسلامية، وما هو دور الأمة فيه؟ وهل يتطابق ذلك مع التشريع الوضعي في الدولة المعاصرة؟ هذا ما سنوضحه في المسألة الثانية.

ثانيا: نطاق التشريع ودور الأمة فيه

إن مصدر الأحكام الشرعية" القوانين" في الإسلام هو الشارع الحكيم، فما أتى به النص بصورة جلية فأمره واضح من حيث ضرورة تطبيقه، وما لم يكن كذلك، وجب البحث عن حكم الله فيه من مجموع نصوص الشريعة، وذلك باستعمال قواعد الاجتهاد، وأصول الاستنباط، والاهتداء بالقواعد التشريعية.

هذا، ولقد سار الشرع الحكيم – قرآن وسنة – في التنظيمات السياسية والدستورية، والمسائل الاقتصادية على الاكتفاء بالأصول الكلية، ووجه المسلمين إلى استخدام عقولهم للاستفادة من هذه الأصول. ولقد كان لهذا التوجيه الإلهي أثره في جعل فقهاء الإسلام يستخلصون من الكتاب والسنة معايير عامة يهتدى بها في تفصيل جميع تعاليم الإسلام الكلية التي تمسّ المجتمع الإسلامي من كافة جوانبه السياسية، والاقتصادية، إلخ. فيما عدا العبادات.

وهذه المعايير العامة كالقياس، والاستحسان، والاستصلاح ... وغيرها، تكفل للتشريع الإسلامي مرونة، وقدرة على مواجهة نوازل الحياة المتجددة، وتطوراتها اللامتناهية. وتبعا لذلك، كان واجب أولي الأمر في المجتمع الإسلامي، على مر العصور هو أن يحسنوا استخدام هذه المعايير العامة – أو ما اصطلح على تسميتها بالمصادر التبعية – في استنباط التفصيلات الجزئية والتنظيمات التنفيذية التي تتفق مع حاجات ومتطلبات كل جيل، والتي تتحكم فيها ظروف الزمان والمكان، متقيّدين في كل ذلك بتوجيهات هذه الأصول الكلية ومقاصد الشريعة. إن حسن استخدام هذه المعايير - على

---

[1] - أنظر، خلاف (عبد الوهاب) خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي. الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع، 1968، ط 8، ص 7.

رأي البعض – يقتضي استخداما موسعا في العصر الحاضر، حتى وإن تطلب الأمر بإضافة الجديد إليها، بدعوى أن أصول الفقه التقليدي، أضحت بحاجة ماسّة إلى التجديد في حياتنا المعاصرة.[1]

وخلاصة ذلك، أن نطاق التشريع في الدولة الإسلامية ينحصر من الناحية العملية، في وضع القوانين المنفّذة للأصول الكلية للشريعة الإسلامية والتي هي في حقيقتها مجرّد تشريعات تنفيذية للتشريع الإلهي من قرآن وسنة.[2]

وتفريعا على ما تقدم، فإذا أردنا أن نحدد دور الأمة في هذا التشريع، فإن الأمر يقتضي منا أن نفرق بين أمرين في هذا المجال.

- **الأمـــر الأول**: المسائل الدينية، أو ما يجري مجرى العبادات والاعتقادات.

- **الأمر الثاني**: المسائل الدنيوية، وما يتعلق بها من المصالح والمعاملات.

فبالنسبة للأمر الأول، فإنه لا يتعلق به آمر الأمة، بل هو مما يؤخذ عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فقط، وليس لأحد رأي في ذلك إلا ما يكون في الفهم.

أما بالنسبة للأمور الدنيوية – من مصلح ومعاملات – فإنّ من سلطة الأمة التشريع فيها، غير أن التشريع هنا محدد، وله مفهوم خاص يختلف عن نظيره في القانون الوضعي في الدول المعاصرة اختلافا بينا. ذلك أن سلطة الأمة في النّظام الإسلامي ليست مطلقة وإنما هي مقيدة في هذا المجال على النحو التالي:[3]

أولا: إذا كان في المسألة التي يراد التشريع فيها نص قطعي في وروده وقطعي في دلالته، بمعنى أنه ليس للعقل أن يدرك منه إلا حكما بعينه، فلا سلطان للأمة بالنسبة لهذه المسألة، وليس لها أدنى سلطة فيها، وإنما يجب عليها الانقياد إلى حكم النص بعينه.

---

[1] - راجع في هذا الاتجاه – الترابي (حسن) تجديد أصول الفقه الإسلامي. ط 1 الدار السعودية 1984. ص 18 – 19.

[2] - أنظر خلاف (عبد الوهاب) السياسة الشرعية، مرجع سابق. ص 41.

[3] – لمزيد من التفصيل، راجع. الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. مرجع سابق. ص 444 – 446. المودودي (أبو الاعلى) تدوين الدستور الإسلامي. مرجع سابق. ص30 – 33. أبو الحسن (عبد العظيم) الشورى الإسلامية والديمقراطية المعاصرة. مرجع سابق. ص80 – 82.

ثانيا: إذا كان النص الوارد في المسألة ظنّي الدلالة، بمعنى أنه يحتمل الدلالة على حكمين أو أكثر، فهنا يكون هناك مجال لاجتهاد الأمة، ولكنه – رغم ذلك – اجتهاد في حدود فهم المراد من النص، وترجيح أحد معنييه أو معانيه.

ثالثا: إذا لم يكن في المسألة نص أصلا، لا قطعي ولا ظني، فهنا يكون للأمّة أن تتدخل للتشريع فيها، وتسن لها الحكم الذي تراه محقّقا لمصلحتها، غير أن سلطتها هنا في التشريع ليست مطلقة، وإما هي محكومة بقيدين أساسيين:

القيد الأول: أن يكون الحكم الذي اختارته متفقا مع روح الشريعة، ومعتمدا على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية، كقاعدة رفع الحرج، وسد الذرائع، ومبدأ الشورى، وغيرها.

القيد الثاني: ألا يناقض هذا الحكم – مناقضة حقيقية – دليلا من أدلة الشريعة التفصيلية.

ومن خلال ما تقدم، يتّضح أن مفهوم التشريع الإسلامي، ونطاقه، ومدى سلطة الأمة فيه يختلف اختلافا بيّنا عن التشريع في مفهومه الوضعي في الدولة المعاصرة، سواء كان ذلك من حيث الدرجة والمدى، أم من حيث الإطلاق والتقييد. وإذا كان الأمر كذلك، فمن الذي يمثل الأمة في التشريع في الدولة الإسلامية؟ ذلك ما سنتعرض لبحثه في المسألة الثالثة.

ثالثا: تحديد ممثلي الأمة في التشريع في النّظام السياسي الإسلامي

الواقع أن هذه المسألة يتنازعها رأيان في الفقه السياسي الإسلامي، فبينما يذهب الرأي الأول إلى أن سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدي الأمة عن طريق الإجماع، يذهب الرأي الثاني إلى أن تلك السلطة يتولاها أهل الحل والعقد، وبمفهومه الواسع.

وفيما يلي، نتعرض لهذين الرأيين بشيء من التفصيل.

الرأي الأول: سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدي الأمة عن طريق الإجماع

كتب المرحوم، عبد الوهاب خلاف يقول: "إن السلطة التشريعية في الحكومات الدستورية يتولاها أعضاء المجالس النيابية، فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع

الأحكام التي تقضيها حاجات الزمن، ومصالح الناس، ويشرفون على تنفيذها، وأما في الدولة الإسلامية فإن الذي يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا...".[1]

وقد تبنى هذا الرأي بعض رجال الفقه والقانون الذين تصدوا لبحث هذه المسألة، نذكر من بينهم الأستاذ، الدكتور. سليمان محمد الطماوي الذي كتب يقول: "لما كانت وجهة نظر، التشريع الإسلامي تختلف اختلافا بيّنا عن وجهة نظر التشريع الوضعي، إذ يقتصر معنى التشريع على استنباط الأحكام من القرآن والسنة، فقد انحصرت وظيفة التشريع – بالمعنى الحديث – في فئة معينة من المسلمين يطلق عليهم "المجتهدون" والمجتهد – وفقا لتعريف أساتذة أصول الفقه – هو الذي يستطيع استنباط الأحكام العملية من أدلتها الشرعية، ويسمّونه أيضا الفقيه".[2]

كما يتفق مع هذا الرأي الأستاذ محمد سلام مدكور حيث يرى "أن القائم باستنباط الأحكام في التشريع الإسلامي هم المجتهدون، ولا يكون الرأي ملزما إلا إذا كان متفقا عليه من جميع المجتهدين، أو اتصل باجتهاد بعضهم أمر الحاكم"[3]

ونفس الاتجاه السابق، قد أكده الدكتور محمد فاروق النبهان. حيث بعد أن أثبت اختلاف وجهة نظر كل من الإسلام، والفكر الدستوري المعاصر، حول دور السلطة التشريعية. قرر"أن الإسلام يشترط في عضو الهيئة التشريعية ما لا يشترطه الفكر المعاصر حتى في أرقى الدول وأكثرها حضارة. فبينما يكتفي الفكر المعاصر ببعض الشروط المتعلقة بالقدرة على الكتابة والقراءة، أو المتعلقة بسلوكيّته الاجتماعية، فإن الإسلام يتشدد كل التّشدّد في هذا المجال نظرا لجسامة المسؤولية التي يجب عليه أن يتحمّلها، وأبسط تلك الشروط أن يتوفر فيه، ما يجب أن يتوفر في القاضي أو المجتهد، لأن دوره التشريعي يتطلب منه ذلك...".[4]

---

[1] - راجع الشيخ خلاف (عبد الوهاب) السياسة الشرعية. مرجع سابق. ص41.

[2] - أنظر. الطماوي (سليمان محمد) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي. مرجع سابق. ص338

[3] - راجع مدكور (محمد سلام) معالم الدولة الإسلامية. مرجع سابق. ص321 – 322.

[4] - لمزيد من التفصيل، راجع. النبهان (محمد فاروق) الدّور التشريعي للدولة في نظر الإسلام. مجلة العربي – مجلة عربية مصورة شهرية جامعة – تصدرها وزارة الإعلام بحكومة الكويت. عدد 296 جويلية 1983م. ص 23 – 27.

وهكذا، وطبقا للاتجاه المتقدم، فإن الذي ينوب عن الأمة في سلطتها التشريعية هم جماعة المجتهدين، وتكون ممارستهم لهذه السلطة عن طريق الإجماع الذي هو المصدر التشريعي الثالث بعد القرآن والسنة، كما هو متفق عليه. وواضح من العرض السابق، أن مهمة الاجتهاد لا تشمل كل الناس، بل تقتصر فقط على من تتوفر فيهم شروط محدّدة للاضطلاع بهذه المهمة. فهؤلاء هم الذين يعتبر إجماعهم على حكم شرعي في واقعة معينة حجة ملزمة.

فما هي، إذن الشروط المعتبرة في المجتهدين وما هي شروط إجماعهم؟

أ – الشروط المعتبرة في المجتهدين

يعرف علماء الشريعة المجتهد بأنه "الشخص الذي حصلت له ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام من مآخذها[1]" أي استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية. غير أن الشخص لا يصل إلى مرتبة المجتهد إلا إذا توفر على شروط معينة وقاسية لا تسري إلا على فئة خاصة من الناس اصطلح عل تسميتهم بالمجتهدين. هذه لشروط – كما هي مبسوطة في كتب أصول الفقه – يمكن تلخيصها في الآتي:[2]

أولا: العلم بالقرآن، بأن يعرف الشخص معانيه لغة وشرعا، وأن يفهم أحكامه، وناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهة، وأسباب نزوله.

ثانيا: العلم بالسنة، قولا وفعلا، وتقريرا، خاصة الأحاديث المتعلقة بالأحكام، وان يعرف سندها ومتنها، وذلك عن طريق دراسة علم رجال الحديث، والتعرّف على المعاني اللّغوية والشرعية لها.

ثالثا: أن يكون عالما بعلم أصول الفقه بمعرفة قواعده وقضاياه حتى يتسنى له استنباط الأحكام من أدلتها.

رابعا: أن يكون ملمّا بعلوم اللغة من نحو وصرف، وبلاغة والتي يتوقف عليها فهم النصوص الشرعية، وكذا معرفة عادات العرب في كيفية استعمالها. غير أنه لا يشترط

---

[1] - راجع الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي. ج1. دار الفكر. دمشق سوريا. 1986. ص 495.

[2] - لمزيد من التفصيل. أنظر. الخضري (الشيخ محمد). أصول الفقه. مرجع سابق. ص367 – 370.

- الزحيلي (وهبة) المرجع نفسه، ص 495 – 498.
- الماوردي. الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 130.

التّبحّر في هذه العلوم، وإنما يكتفى بالضروري واللازم منها للفهم الصحيح، وذلك بتحصيل الملكة القوية في هذه العلوم.

خامسا: العلم بمقاصد الشريعة، حيث أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق ورعاية مصالح الناس المعنوية والمادية سواء منها الفردية أو الجماعية، وسواء كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وما يتبعها من درء المفاسد والمضار بكل مراتبها.

سادسا: معرفة الحياة والناس: فعلى المجتهد أن يعرف واقع الناس في المجتمع ومشاكلهم المختلفة. وأن يكون مدركا لأحوال عصره وظروف مجتمعه ومشكلاته، وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى، وذلك لأن المجتهد، لا يجتهد في فراغ، بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله.

سابعا: العدالة والتقوى: وذلك بأن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقّيا المآثم، بعيدا عن الريب، يتّقي الله ، ويتحرّى الحق، لا يبيع دينه بعرض من الدّنيا، حيث أن الفاسق، والمستهتر بالدين، لا يؤتمن على شرع الله، ولا يكون أهلا للإضطلاع بمهمة الاجتهاد.

ب – شروط تحقيق إجماع المجتهدين

إذا كان علماء الأصول قد اختلفوا حول تحديد ماهية الإجماع سواء من حيث المجمعين أو من حيث المجمع عليه، إلا أن جمهور العلماء يعرفون الإجماع بأنه "اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي".[1]

وبنفس المعنى عرفه الشيخ عبد الوهاب خلاف في قوله: "اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي في واقعة".[2]

ومن ثم، فإذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية، وقت حدوثها، واتفقوا على حكم واحد فيها، سمي اتفاقهم هذا إجماعا، ودليلا على أن هذا

---

[1] - أنظر الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي، ج1. مرجع سابق. ص 489 وما بعدها. حيث يؤيد تعريف الجمهور ويتبناه.

[2] - راجع الشيخ خلاف (عبد الوهاب) علم أصول الفقه، مرجع سابق. ص 45.

الحكم هو الحكم الشرعي لهذه الواقعة، وعليه فإنه يتعيّن لتحقيق الإجماع توفر الأركان الآتية:

أولا: أن يكون الذي حصل منهم الاتفاق على حكم الواقعة عددا من المجتهدين، حيث لا يتحقق الإجماع بمجتهد واحد.

الثاني: أن يتّفق على الحكم الشرعي في الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين في وقت وقوعها من مختلف الأمصار الإسلامية، إذ لا ينعقد الإجماع شرعا باتفاق مجتهدي إقليم معين كالحرمين فقط، أو الحجاز فقط، أو العراق فقط، أو مجتهدي أهل السنة دون مجتهدي الشيعة.

الثالث: أن يتحقق الاتفاق بإبداء كل واحد من المجتهدين رأيه صريحا في الواقعة، سواء كان الإبداء قولا أو فعلا، أو بإبداء رأيهم مجتمعين.[1]

وبتحقيق الأركان الثلاثة السالفة الذكر، يكون الحكم المتفق عليه قانونا شرعيا واجب الإتباع، ولا يجوز مخالفته، باعتباره صادرا عن الهيئة التي تملك سلطة التشريع نيابة عن الأمة.[2] فما مدى تحقق الإجماع من الناحية الواقعية. طبقا للتعريف المتقدم؟

---

[1] - لمزيد من التفصيل حول شرح هذه الأركان. راجع. الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي.ج1. المرجع السابق. ص 491 وما بعدها.

[2] - وقد استند أصحاب الاتجاه المتقدم في رأيهم هذا لمجموعة من الأدلة نختصرها في الآتي:

أ - إن الله سبحانه وتعالى كما أمر المؤمنين بطاعته وطاعة رسوله، أمرهم بطاعة أولي الأمر منهم في قوله تعالى "**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**..." ولفظ الأمر معناه الشأن، وهو عام يشمل الأمر الديني والمر الدنيوي، وأولو الأمر الدنيوي هم الملوك والأمراء والولاة، وأولو الأمر الديني هم المجتهدون وأهل الفتيا، وقد فسر ابن عباس رضي الله عنه أولي الأمر في هذه الآية بالعلماء.

ب – إن الحكم المتفق عليه من قبل جميع المجتهدين في الأمة، هو في الحقيقة حكم الأمة لأنهم ممثلوها. وهناك أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأثار عن الصحابة تدل على عصمة الأمة من الخطأ منها قوله صلى الله عليه وسلم "لا تجتمع أمتي على خطأ" و"لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلالة" و"ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسنا".

جـــ - إن سلطة التشريع تقوم على استنباط الحكم الشرعي، والحكم الشرعي لابد أن يبنى على مستند شرعي، لأن المجتهد الإسلامي له حدود في اجتهاده لا يسوغ له أن يتعداها.

- فإذا كان في الواقعة نص فإن دوره لا يتعدى تفهم النص ومعرفة ما يدل عليه. =

جـ - مدى تحقق الإجماع فعلا، طبقا للتعريف المتقدم؟

يذهب الفقه المعاصر عموما، إلى أن الإجماع على النحو الذي صوره علماء الأصول المتقدمون، لا وجود له في الواقع، إنما هو تصوير لحالة نظرية مثالية غير واقعية بالنسبة للأمور الاجتهادية

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف – رحمه الله – إن الإجماع بالمعنى الذي عرفه علماء الأصول لم يتحقق عملا في أي عصر من العصور. لأنه من رجع إلى الوقائع التي حكم فيها الصحابة واعتبر دليل حكمهم فيها الإجماع، تبين أنه ما وقع إجماع بهذا المعنى، إنما كان اتفاقا من الحاضرين من أولي العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروضة، فهو في الحقيقة صادر عن شورى الجماعة لا عن رأي الفرد.

روي أن أبا بكر كان إذا ورد عليه الخصوم ولم يجد في كتاب الله، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما يقضي بينهم جمع رؤوس الناس وخيارهم واستشارهم، فإن أجمعوا على رأي أمضاه، وكذلك كان يفعل عمر. ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر ما كانو جميع رؤوس الناس وخيارهم، لأنه كان منهم عدد كبير في مكة والشام واليمن وفي ميادين الجهاد. وما ورد أن أبا بكر أجل الفصل في خصومه حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون لأنهم جماعة، وكذلك كان يفعل عمر.. وهذا ما سمّاه الفقهاء "الإجماع" فهو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد، وهو ما وجد ألا في عصر الصحابة وفي بعض عصور الأمويين في الأندلس حين كوّنوا في القرن الثاني الهجري جماعة من العلماء يستشارون في التشريع.[1]

=

- وإذا لم يوجد نص، فإن دوره لا يتعدى استنباط الحكم بواسطة القياس، أو تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها العامة، أو الاستدلال بما أقامته الشريعة من دلائل كالاستحسان أو الاستصحاب، أو مراعاة العرف أو المصالح المرسلة. وإذا كان التشريع يقتضي كل ذلك، فإنه لا يستطيعه إلا العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد. لمزيد من التفصيل حول هذه الأدلة راجع،

- الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق. ص 542 – 544.
- خلاف (عبد الوهاب) علم أصول الفقه. المرجع السابق. ص 48 – 49.

[1] –راجع خلاف (عبد الوهاب) المرجع نفسه. ص52 وما بعدها.

كذلك نجد الشيخ محمد الخضري – فبعد أن نصور إمكانية إجماع الصحابة في عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة – تساءل: هل أجمعوا فعلا على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية؟ ثم قال: "ويمكن الجواب عن ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به، أمـــا دعوى العلم بأنهم جميعا أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف، فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها؛ أما بعد ذلك العصر، فلا نظن أن دعوى وقوع الإجماع إذ ذلك مما يسهل على النفس قبوله.[1]

ونظرا لتعذّر الموافقة بالإجماع، وحتى يتغلّب الفقهاء على هذه الاستحالة نجد بعضهم يقول بإجماع أكثر المجتهدين وحجّيته، ومن ثم يكون الاجتهاد الجماعي ملزما باتفاق الكثرة، وذلك بصرف النظر عن اجتماع الآراء جميعا حول موضوع الاجتهاد.[2]

يقول المرحوم الشيخ محمود شلتوت: "إن تفسير الإجماع باتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر ما، تفسير نظري بحت لا يقع، و لا يتحقق به تشريع. نعم يمكن فهمه وقبوله على معنى "عدم العلم بالمخالف" أو على معنى "اتفاق الكثرة" "وكلاهما يصلح أن يكون أساسا للتشريع العام الملزم في المسائل ذات البحث والنظر".[3]

ومما استدل به أصحاب هذا الرأي أن كلمة "أمة" الواردة في الأحاديث تطلق ويراد منها الكثرة. فتكن العصمة من الخطأ، في رأي الكثرة، ولأن العبرة بالغالب في سائر الأمور الفقهية. إذ أن الكثرة يحصل بها ترجيح رواية الخبر، فيحصل بها الترجيح في الاجتهاد، كما أن خبر الجماعة الكثيرة يفيد العلم. فليكن مفيدا في باب الإجماع والاجتهاد.

كذلك نجد أن الصحابة اعتمدت في خلافة أبي بكر على اتفاق الأكثرين مع مخالفة علي، وسعد بن عبادة، ولولا أن اتفاق الأكثر حُجّة مع مخالفة الأقل، لما كانت إمامة أبي بكر ثابتة بالإجماع.[4]

---

[1] – أنظر الخضري (الشيخ محمد) أصول الفقه – مرجع سابق. ص 285 بصرف.

[2] – حول هذه الآراء وادلتها راجع الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي. جـــ2 ، مرجع سابق. ص 518 – 522.

[3] - شلتوت (الشيخ محمود) الإسلام عقيدة وشريعة مرجع سابق. ص474.

[4] - الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي. ج 1. مرجع سابق. ص 519 – 520.

ويتبين مما سبق، أن الإجماع الذي وقع في عصور الإسلام المختلفة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يكن ذلك الإجماع الذي قال به جمهور العلماء، وإنما هو الإجماع القائم على رأي الأكثرية وهو الذي يعتبر حجة عند كثير من الأصوليين.[1]

الرأي الثاني: سلطة التشريع يتولاها أهل الحل والعقد بالمعنى الواسع

يذهب هذا الرأي – والذي يمثّل الاتجاه الغالب في الفقه المعاصر – إلى أن سلطة التشريع يتولاها جميع أهل الحل والعقد بالمعنى الواسع – وليس فقط طائفة المجتهدين أهل الإجماع. ويقرّر هذا الرأي، أن المجتهدين يدخلون – بلا ريب – ضمن أهل الحل والعقد، بل لعلهم يأتون في المقدمة، غير أنهم لا ينفردون وحدهم بسلطة التشريع، بل يشاركهم فيها بقية أهل الحل والعقد من طوائف الأمة وفئاتها المختلفة. كممثلي الأمة وأرباب الاختصاص في الميادين والشؤون العامة الدنيوية من علماء وخبراء وتقنيين في الطب والاقتصاد والقانون، والتجارة، والزراعة، وشؤون الحرب والسلم..وغيرها. وهؤلاء هم ما يمكن أن نطلق عليهم أهل الذكر لقوله تعالى: "**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**".[2]

أما عن الحجج التي استند إليها هذا الاتجاه فيمكن اختصارها في الآتي:

أولا: تفسيرهم لأولي الأمر في قوله تعالى"**يا أيها الذين آمنوا طيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...**" بأنهم جميع أهل الحل والعقد في الأمة، ومن بينهم العلماء. ومن ثمّ، فالمعنى ليس مقصورا على العلماء" أو المجتهدين" كما ذهب إلى ذلك الاتجاه الأول، أو على الأمراء والحكام كما فسرها آخرون، بل هو أعم من ذلك بكثير وقد دعم هذا الاتجاه رأيه بما جاء في تفسير الطبري، والقرطبي للمقصود "بأولي الأمر" والتي منها، قول الأول انهم "أولي الفقه في الدين والعقل[3]". وقول الثاني "أنهم أولو العقل والرأي الذين

---

[1] – أنظر الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي، ج1، مرجع سابق، ص 492. "ومن هؤلاء الأصوليين : كما يذكر المؤلف أبو الحسن الخياط من المعتزلة، وابن جرير الطبري، وأبو بكر الرازي، وابن الحاجب".

[2] - سورة النحل. آية 43. راجع البري (زكريا) أصول الفقه الإسلامي. ج 1. ط1. دار النهضة العربية. القاهرة 1971 ص 83 – 84. أيضا الشاوي (توفيق) فقه الشورى والاستشارة. مرجع سابق. ص 792 والهامش.

[3] - تفسير الطبري، مرجع سابق، مجلد 4، ص 152. حيث جاء من بين الآراء التي نقلها في أولي الأمر قوله: "حدثني محمد بن عمر قال، حدثنا أبو عاصم، عن عيسى، عن بن نجيح: وأولي الأمر منكم" قال: =

يدبرون أمر الناس" وقد نقل القرطبي هذا التفسير عن ابن كيسان، وذكر أنه مروي عن ابن عباس رضي الله عنه.[1]

هذا، ويذهب الإمام محمد عبده إلى ترجيح المعنى المتقدم، حيث بعد أن فكّر – رحمه الله – في هذه المسالة من زمن بعيد، انتهى به الفكر إلى "أن المراد بأولي الأمر، جماعة أهل الحل والعقد" من المسلمين وهم الأمراء، والحكام، والعلماء، ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء، والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم، وجب أن يطاعوا فيه، وبشرط أن يكونوا منّا، وان لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم الأمر، واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة، وهو ما لولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه".[2]

وذهب إلى الرأي نفسه الشيخ محمود شلتوت إذ يقرّر أن: "أولي الأمر هم: أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشؤون وإدراك المصالح،

=

أولي الفقه في الدين والعقل".سورة النحل. آية 43. راجع البري – زكريا – أصول الفقه الإسلامي. ج 1 ط1. دار النهضة العربية. القاهرة 1971 ص 83 – 84. أيضا الشاوي (توفيق) فقه الشورى والاستشارة. مرجع سابق. ص 792 والهامش.

[1] - القرطبي، مرجع سابق. 258/5 – 261. حيث ذكر أن في المقصود "بأولي الأمر" خمسة آراء:

الأول: أنه لما تقدم إلى الولاة في الآية المتقدمة وبدأ بهم فأمرهم بأداء الأمانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل، فقال: "**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**" (النساء 58) تقدم في هذه الآية إلى الرعية فأمر بطاعته عز وجل أولا..ثم بطاعة رسوله ثانيا.. ثم بطاعة الأمراء ثالثا. ويضيف القرطبي أن ذلك قول الجمهور وأبي هريرة. وابن عباس وغيرهم.

الثاني: قال جابر بن عبد الله ومجاهد "**أولو الأمر**" أهل القرآن والعلم، وهو اختيار مالك، ونحوه قول الضحّاك قال: يعني الفقهاء والعلماء في الدين.

الثالث: حكي عن مجاهد أنهم أصحاب الرسول خاصة.

الرابع: حكي عن عكرمة أنها إشارة إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصة.

الخامس: قال ابن كيسان هم أولوا العقل والرأي الذين يدبرون أمر الناس، وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس. وهذا الرأي الأخير و الذي اعتمده أصحاب الاتجاه الثاني، هو ما عليه أغلبية رجال الفقه والسياسة الشرعية من المتأخرين و المعاصرين.

[2] - أنظر رضا (محمد رشيد) تفسير القرآن الحكيم، المشهور بتفسير المنار، جـ 5، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999، ص 147 وما بعدها.

والغيرة عليها، وكانت طاعتهم هي الأخذ بما يتفقون عليه في المسألة ذات النظر والاجتهاد، أو بما يترجّح فيها عن طريق الأغلبية أو قوة البرهان".

ثم ينفي الشيخ شلتوت أن يكون أولي الأمر، هم خصوص الأمراء والحكام، أو أن يكون المقصود بهم خصوص المعروفين في الفقه الإسلامي باسم "الفقهاء" أو "المجتهدين" الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة، وعلوم الكتاب والسنة، لأن هؤلاء – كما يرى – لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب، ولأنهم لم يألفوا البحث في تعرّف الكثير من الشؤون العامة، كشؤون السلم والحرب، والزراعة والتجارة والإدارة والسياسة.[1]

كما يتبنّى التفسير المتقدم أيضا، أحد رجال الفقه السياسي المعاصر بقوله: " إن الشورى التشريعية مبدأ يقضي بإسناد الأمر إلى أهله، حتى يستقيم، وليست مقصورة على المجتهدين كما يُظنّ، أو على خصوص الحكام، بل تشمل كافة "ذوي الكفاءات" التي تتعلق بجميع شؤون الدولة، ومجالات الحياة.[2]

ثانيا: احتج أصحاب الرأي الثاني أيضا، بأن الأحاديث الواردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، والتي اعتمدها أصحاب الرأي الأول، تشهد عليه، ولا تشهد له. ذلك لأن تلك الأحاديث والتي تدل على عصمة الأمة من الخطأ، تتحدث عن الأمة كلها، وليس عن فئة واحدة منها، هي فئة الفقهاء المجتهدين.[3] ولهذا السبب قالوا: وجد رأي في الفقه يذهب إلى أن الإجماع لا ينعقد إلا باتفاق المسلمين أجمعين – أي الأمة كلها – وحجّته أن النصوص التي تثبت حجية الإجماع، تذكر عصمة الأمة لا آحاد منها أو بعضها.[4]

---

[1] - أنظر شلتوت (الشيخ محمود) الإسلام عقيدة وشريعة. مرجع سابق. ص 162 وما بعدها.

[2] - راجع الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق.ص 416.
كما يتبنى نفس الرأي الدكتور أحمد شلبي، حيث يرى أن الذين سماهم القرآن: "أولي الأمر" هم أهل الحل والعقد، وهم الذين يمثلون الأمة ويختارون باسمها الحاكم "الخليفة".
لمزيد من التفصيل، راجع كتابه. السياسة في الفكر الإسلامي. مرجع سابق. ص 60- 66 وما بعدها.

[3] - حول هذه الأحاديث وتخريجها. أنظر الزحيلي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي. ج1. مرجع سابق. ص 542 – 544 والهامش.

[4] - المرجع نفسه. ص 518 – 519.

وإذا ثبت هذا - كما يقولون – فإذ الرأي القائل بأن من يملكون سلطة التشريع هم جميع أهل الحل والعقد من طوائف الأمة المختلفة يكون هو الأكثر اتفاقا مع الأحاديث المرّوية عن الرسول صلى الله عليه وسلم في عصمة الأمة، ثم أن أهل العقد والحل بحكم كثرتهم وتنوّعهم، سوف يكونون أكثر تمثيلا للأمة من المجتهدين.

ثالثا: يقول أصحاب الرأي الأول بأن التشريع يأتي من الإجماع على حكم شرعي، والحكم الشرعي لابد أن يبنى على مستند شرعي، وهو أمر لا يستطيعه إلا العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد. ولقد نسي هؤلاء – كما يقول أصحاب الرأي الثاني – أن أية قاعدة عبارة عن موضوع ومحمول، أي حكم ومناط، لذلك يتعيّن التفرقة بين الحكم الشرعي وتحقيق مناطه. ومن ثم، فإذا كان وجود المجتهدين ضروري لاستنباط الحكم الشرعي، فإن إشراك غيرهم من أصحاب الخبرة والاختصاص معهم أمر ضروري لتحقيق مناط الحكم الشرعي، فمثلا إذا ما أرادت الجمعية التشريعية،أن تسنّ تشريعا بتحريم شراب معين لأنه مسكر، فإن الحكم وهو الحرمة يستنبطه الفقهاء المجتهدون، أما كون المشروب خمرا أو لا، فهذا يعرفه أهل الخبرة من غير الفقهاء.[1]

إن "الحكم الشرعي ليس حكما مجرّدا يعمل في فراغ، وإنما هو ذو موضوع يتصل بفروع من الاختصاصات، فكان التلازم بين الحكم الشرعي والتّخصّص العلمي المتعلّق بموضوعه، إذ لا يمكن فصل الحكم الشرعي عن موضوعه الذي يتطلب خبرة علمية خاصة، في نظر الإسلام".[2]

وفي ختام هذا الموضوع، وبناء على ما تقدم من حجج وأدلة لكلا الرأيين المذكورين، نرى أن الاتجاه الثاني – والذي يذهب إلى أن سلطة التشريع يتولاها أهل العقد الحل من طوائف الأمة المختلفة، وليس فقط طائفة المعروفين في الفقه الإسلامي "بالمجتهدين" يكون أكثر واقعية لاستنباط الحكم الشرعي وتنزيله على أرض الواقع، خاصة في ضوء ما طرأ من مستجدات وتطورات على الحياة المعاصرة، وما تزخر به

---

(1) - أنظر، فتحي (عبد الكريم). الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي. دراسة مقارنة، مرجع سابق. ص 220.

(2) - راجع، الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي. مرجع سابق. ص 416.

من مشكلات وتعقيدات في مختلف ميادينها، وأنه أكثر تحقيقا لمقاصد الشارع في سياسته التشريعية المتوازنة فيما لا نص فيه.[1]

والخلاصة، أن الاتجاه الثاني، يمثل – في حقيقة الأمر – الاتجاه العام والغالب لدى رجال الفقه السياسي الإسلامي، وعلماء السياسة الشرعية في العصر الحديث لكونه يستلهم الواقع بكل مستجداته ومتغيّراته، وينسجم مع مقتضيات التطورات الحديثة للحياة السياسية والدستورية المعاصرة.

وإذا كانت السلطة التشريعية يتولاها أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة – كما أوضحنا من قبل – فإن الإشكالية المطروحة بخصوصها تتمثل في كيفية إنشاء هذه السلطة، وأسلوب ممارسة مهامها من الناحية العملية، بصورة يتحقّق بها الانسجام والتوافق بين القواعد الكلية والمبادئ العامة للنظام الإسلامي في مجال سياسة التشريع والرقابة على النحو السابق بيانه – وبين مقتضيات تطوّر الحياة السياسية والدستورية المعاصرة وما تستلزمه من تولي الشعب حكم نفسه عن طريق ممثليه.

ذلك هو ما سيتضمّنه الفرع الثاني من هذه الدراسة من خلال تناوله لمختلف الاجتهادات والتصورات الحديثة والمعتبرة كحلول عملية لهذه الإشكالية.

الفـــــــرع الثانـــــي

التصورات الحديثة لإنشاء وممارسة السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية

أوضحنا فيما سبق، أن السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية يتولاها جماعة أهل الحل والعقد من طوائف الأمة المختلفة بحيث تشمل طائفة المعروفين في الفقه الإسلامي "بالمجتهدين" وبقية ممثلي الأمة من أرباب الاختصاص وأصحاب الكفاءات في مختلف شؤون الدولة العامة ومجالات الحياة. وهذا ما انتهى إليه الكثير من الباحثين القدامى

---

[1] - راجع، الدريني (محمد فتحي) خصائص التشريع الإسلامي، مرجع سابق. ص 486 – 488. ومما هو جدير بالملاحظة أن نشير إلى أن الشيخ عبد الوهاب خلاف بعد أن قرر أن الجماعة التشريعية هم من توافرت في كل واحد منهم شرائط الاجتهاد ومؤهلاته، عاد وقرر الآتي "فإذا اختيرت جماعة متوافرة فيهم هذه المؤهلات وضمت إليها جماعة من العدول أولي العلم بشؤون الدنيا من قانونية واقتصادية وتجارية واجتماعية وصحية وغيرها، تكونت من هاتين الجماعتين جمعية تشريعية فيها الأهلية للاجتهاد بالرأي". وليس هذا في الواقع سوى نفس ما قال به الاتجاه الثاني في هذه المسألة، راجع الشيخ عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، مرجع سابق. ص 12 – 15.

والمحدثين من رجال الفقه السياسي الإسلامي، وعلماء السياسة الشرعية في العصر الحديث.

وإذا كان أهل الحل والعقد هم من سيمارسون سلطة التشريع نيابة عن الأمة، فإنهم مطالبون أيضا بالسهر على حسن تطبيقه وتنفيذه وذلك من خلال قيامهم بمهمة الرقابة نيابة عن الأمة، لكون الأمة مخاطبة شرعا بمراقبة السلطة التنفيذية – كما أشرنا من قبل – فكيف سيتمُّ التوفيق بين القيام بهمة التشريع، إلى جانب ممارسة مهمة الرقابة؟ ثم كيف يمكن التوفيق بين معنى التشريع بمفهومه الخاص في الإسلام – حيث يشترط فيمن يتولاه شروطا علمية معّينة وخاصّة، حيث تُضيّق من دائرة التمثيل – وبين مستلزمات الحياة المعاصرة، القاضية بوجوب تولّي الشعب حكم نفسه عن طريق ممثليه بشروط يسيرة حيث تتّسع دائرة التمثيل إلى أكبر حد ممكن.[1]

ولأجل الوصول إلى حلول عملية وتوفيقية لهذه الإشكالية، اُقتُرحت عدة اجتهادات وتصوّرات حديثة في هذا الصدد، سنقتصر – خلال هذا الفرع - على تناول أهمها والتعليق عليها. ثم نعقبها بالرأي الخاص الذي نتبناه في هذه المسألة وذلك على الشكل الآتي.

أولا: تصور الدكتور، سليمان محمد الطماوي

انطلق هذا التصور من مبدأ التوفيق والتقريب بين مهمة التشريع في الفكر السياسي الإسلامي - بمفهومه السابق – ونظيره في الفكر الوضعي، في ضوء المسلمات السياسية والدستورية للحياة المعاصرة.

وقد صاغ، صاحب هذا التصور، الإشكالية المطروحة، انطلاقا من عدة مسلمات، ثم اقترح حلها وذلك على الوجه الآتي:

لما كان التشريع الإسلامي يقوم أساسا على الاجتهاد الفردي وهذا بطبعه غير ملزمة، لذلك فهو لا يصلح أن يكون مصدرا للتشريع في الدولة الحديثة. كما أن الاجتهاد الجماعي لا يكون ملزما إلا في حالة الإجماع والذي يتعذّر تحقيقه – إن لم يكن مستحيلا

---

[1] – العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة. مرجع سابق. ص 197.

– من الناحية العملية. لذلك "فقد أضحى من اللازم – رعاية لمصلح الناس – أن تكون ثمة قاعدة عامة ملزمة يخضع لها الجميع حكاما ومحكومين.

"ولما كانت الديمقراطية الحديثة تقضي أن يتولى الشعب حكم نفسه عن طريق ممثليه، فإنه من الممكن عندنا أن يوفّق بين الوضعين على النحو التالي:

إن الصفات التي يتعيّن توافرها في المجتهد لا يمكن اكتسابها في الوقت الحاضر إلا لمن تلقى قدرا معينا من الثقافة. ولما كانت الدولة هي التي تشرف على التعليم في الدولة الحديثة، فإنه من الممكن حصر صفات الاجتهاد في حمله شهادة معينة تعترف بها الدولة رسميا، بعد التثّبت من أن تلك الشهادة لا تمنح إلا لمن يصل إلى مرتبة الاجتهاد، ثم يتكوّن من حملة هذه الشهادة مجلس استشاري تعرض عليه كافة مشروعات القوانين، قبل أن تتولى السلطة التشريعية إصدارها ليقرّر مدى مطابقتها للأصول العامة في التشريع الإسلامي ثم يعرض هذا الرأي على السلطة التّشريعية قبل أن تقرر التشريع بصفة ملزمة. وهذا الحل لا يجافي بحال من الأحوال الأصول الدستورية الحديثة، لأن من حق المجالس المنتخبة أن تستعين في أداء عملها بآراء الفنيّين والمتخصّصين لتغطّي ما في أعضائها من نقص بسبب عدم اشتراط التخصّص الفني في المرشحين، ولهذا تعدّدت المجالس الفنية على مستوى الدولة في مختلف المجالات، وبمختلف الأسماء." [1]

مناقشة وتعقيب

ومع وجاهة هذا الاقتراح، وسعيه لإزالة أي تعارض ظاهري بين مهمة التشريع في مفهومه الإسلامي وبين مستلزمات الحياة المعاصرة، ومسايرته للاتجاهات التشريعية والدستورية الحديثة في كثير من الدول العربية والإسلامية، إلا أنه قد أخذت عليه بعض التحفظات والتي منها: [2]

1 – أنه قصر عضوية هذا المجلس المقترح على طائفة المجتهدين في الشريعة، وهؤلاء لم يألفوا – كما أشرنا من قبل – البحث في كثير من الشؤون العامة كما يرى الشيخ محمود شلتوت، إذ أن مشاكل المجتمع قد وصلت إلى درجة من التعقيد، بحيث تطلب

---

[1] - راجع الطماوي (سليمان محمد) السلطات الثلاث. مرجع سابق. ص347 – 348.

[2] - حول هذه التحفظات، أنظر، الأنصاري (عبد الحميد اسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية. مرجع سابق. ص263. سميع (صالح حسن) الحرية السياسية. مرجع سابق. ص 269.

الأمر اشتراك مختلف التخصصات الأخرى في العملية التشريعية، فلا يمكن – كما سبق القول – فصل الحكم الشرعي عن موضوعه الذي يتطلب خبرة عملية في نظر الإسلام.

2 – إن اعتبار آراء المجلس المقترح استشارية وغير ملزمة يجرّدها – في الواقع – من أية فاعلية وجدية، ويفقدها أية قيمة قانونية، كما يجعلها عرضة للرفض من طرف الهيئات النيابية، وذلك في حالة عدم اقتناعها بالرأي المقترح، أو يكون الرفض بإيعاز من السلطة التنفيذية، والتي تكون، غالبا، هي المهيمنة على أعضاء المجالس النيابية. وهذا الوضع، سيؤدي حتما إلى إصدار تشريعات ملزمة تناقض الأصول العامة للتشريع الإسلامي، وتخالف قواعد الشرعية التي تؤمن بها الجماعة المسلمة. كما يمكن أن يستقيل أعضاء المجلس الاستشاري احتجاجا على عدم احترام اجتهاداتهم ممّا قد يتسبّب في حدوث فوضى للسلام السياسي في الدولة.

ثانيا: تصور الدكتور مصطفى أبوزيد فهمي

وخلاصة هذا التصور، أن المهمة التشريعية يتولاها المجلس النيابي أو مجلس الشورى في الدولة الإسلامية. وهذا المجلس لا بد أن ينتخب انتخابا عاما، وحرا ومباشرا، تطبيقا لمبدأ الشورى الذي هو أساس الحكم في النّظام الإسلامي.

أما أهل الاجتهاد أو أهل الفتيا، فإن دورهم يقتصر على بيان الحكم الشرعي لمسألة من المسائل التي تدخل في دائرة الاجتهاد، وذلك من حيث المبدأ فقط. كأن تجد الجماعة نفسها أمام نازلة جديدة لا يوجد لها نص في الأصول الشرعية، سواء الأصلية أو التبعية، فهنا، وهنا فقط يأتي دور المجتهدين ليقولوا كلمتهم في حكم تلك النازلة، أهي حلال أم حرام؟ وإذا كانت حلالا، فما مرتبة الحل، أهو الإباحة أم الندب أم الوجوب، وكذلك الأمر فيما يتعلق برتبة الحرام.

أما الصياغة النهائية للحكم في صورة قواعد قانونية عامة وملزمة، فهي من اختصاص المجلس النيابي بتحديده السابق.[1]

ومع واقعية هذا التصور، إلا أنه قد أخذ عليه إغفاله التفصيل في عدة أمور مهمة والتي منها:

---

[1] - راجع. فهمي (مصطفى أبو زيد) فن الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 208 – 212.

1 – إنه لم يفصّل القول في كيفية حصر المجتهدين المعاصرين، ولا في كيفية إعداد وتأهيل مجتهدين جدد، كما أنه لم يوضّح كيفية اكتسابهم للصّفة الرسمية.

2 – إنه لم يحدّد المركز القانوني لأهل الاجتهاد؟ ولم يبيّن القيمة القانونية لاجتهاد المجتهدين أو أهل الفتيا، ومن ثم، فيوجّه إليه ما أُخذ على الرأي السابق.

ثالثا: تصور الدكتور صالح حسن سميع

يتعرض هذا التصوّر لحل هذه الإشكالية من جانبين، جانب نظري، وآخر عملي. فبالنسبة للجانب النظري، فهو ينطلق من مبدأ ضرورة التوفيق بين مفهوم الخلافة العمومية، وما تقتضيه من توسيع في ممارسة السلطات لكل أفراد المجتمع السياسي، وبين مهمة التشريع – في المفهوم الشرعي – والتي تضيّق من دائرة الخلافة في جزء هام من جوانبها، وهو الجانب السياسي والدستوري.

أما بالنسبة للجانب العملي، فهو يضع في حسبانه عدة مسلمات لابد من توافرها في المجتمع الإسلامي، حتى يكون التصور مجديا ومنطقيا وقابل للتطبيق من الناحية العملية. وخلاصة هذا التصور هي كالآتي:[1]

أولا: لابد من وضع دستور في الدولة منبثق عن المذهبية الإسلامية تقوم بوضعه سلطة مؤسسة "Pouvoir Constituant" تنشأ لهذا الغرض، ويتكون أعضاؤها من خيرة علماء الأمة في الشريعة والقانون، ولها أن تستعين بالخبرات المتخصصة في المجالات المختلفة. ثم يطرح هذا الدستور للاستفتاء، والذي سوف يتم التصويت عليه بالإجماع أو الأغلبية، طالما أنه يعبّر عن قواعد الشرعية التي تؤمن بها الجماعة.

ثانيا: ينص في صلب الدستور على إنشاء مجلس أعلى يسمى "بالمجلس الدستوري الأعلى"، ويكون ذا صفة قضائية، ومن ضمن مهامه الأساسية، اختيار مجلس يسمى "مجلس العلماء" ويشمل نوعين من الأعضاء.

النوع الأول: ويضم المجتهدين من العلماء، وهؤلاء يختارهم المجلس الدستوري الأعلى، بنص في الدستور، بناء على ترشيح من المجامع الفقهية إن وجدت، أو بتزكية شعبية في

---

[1] - راجع، سميع (صالح حسن) الحرية السياسية. مرجع سابق. ص 172 – 277.

حالة عدم وجود تلك المجامع، وهم لابد أن يكونوا معروفين شعبيا.[1]

النوع الثاني: ويضم عناصر متخصّصة في مجالات مختلفة، ذلك أن الاجتهاد في العصر الحديث لا يقوى على مواجهة مشاكل العصر دون الاستعانة بآراء ذوي التخصصات المختلفة. فبالإضافة إلى المسائل الاقتصادية المتشابكة المعقّدة والتي يعجز العقل الفقهي المتخصّص عن فهمها وإدراكها، هناك الكثير من القضايا العلمية المحضة والتي تستوجب أخذ رأي المختصين فيها، هذا إلى جانب تعقّد وتشابك العلاقات الدولية، والتي أفرزت من النوازل الجديدة ما يجعل الاستعانة بأهل الخبرة فيها أمرا واجبا.

ويتم ترشيح أعضاء هذا النوع عن طريق المجامع العلمية المتخصّصة وهو أمر ميسور في هذا العصر.

ثالثا: يقتصر دور مجلس العلماء على بيان الحكم الشرعي للنازلة الجديدة، فيبيّن ما إذا كانت حلالا أم حراما، ويكون لهذا الاجتهاد صفة الإلزام لجميع السلطات في الدولة، ما لم ينتقض هذا الاجتهاد، باجتهاد لاحق. والذي يسري – إن وجد – من تاريخ نشره فقط، ولا تنسحب آثاره على الماضي.

هذا هو دور مجلس العلماء، أم الصياغة الفنية لاجتهاد هذا المجلس، وكذلك الموضوعات التنظيميّة التي لا تحتاج إلى اجتهاد بحكم طبيعتها، فإنها تخرج عن اختصاص هذا المجلس.

رابعا: ينشأ مجلس – بنص في الدستور – يسمى بمجلس الشورى، أو مجلس الشعب – أيا كانت التسمية – ليمارس الأفراد من خلاله بعضا من مهام الخلافة العمومية عن طريق مبدأ التمثيل أو النيابة، على أن يتم تشكيل هذا المجلس عن طريق مبدأ الاقتراع العام الحر، والمباشر، ويقوم هذا المجلس بتجسيد مهمة الخلافة العمومية على صعيدين مهمّين.

الصعيد الأول: وهو الصعيد التشريعي، وفيه يقوم المجلس بأمرين:

أ – وضع الصياغة الفنية للقواعد القانونية المستقاة من اجتهاد مجلس العلماء، وتقنينها لتصبح قواعد وقوانين واجبة النفاذ والاحترام.

---

[1] - وهذا إجراء مؤقت، ولمواجهة الواقع الراهن، أما في المستقبل، فعلى المجلس الدستوري أن يضع سياسة تعليمية حول كيفية إعداد المجتهدين وتمنح لهم شهادة تؤهلهم للاجتهاد بصفة رسمية.

ب – إقرار مشروعات القوانين المقدمة من الحكومة، أو من أعضاء المجلس وتتعلق بالنواحي التنظيمية، كالقوانين المتعلقة بسير القطاع العام، والخاص، والمختلط، والقوانين الخاصة بتنظيم المرور، والبلدية، وكذلك القوانين المتعلقة بصحة البيئة وسلامتها... فمثل هذه القوانين لا تحتاج إلى الاجتهاد بالشروط التي سلف بيانها، والواجب توافرها في المجتهد.

كما يختص المجلس أيضا بالموافقة على المعاهدات الدولية أو الاتفاقات الثنائية، التي تعقد بين الدولة وغيرها من الدول، والتي يكون الدستور قد وضح معالم هذه العلاقة على هدى من المذهبية الإسلامية.

الصعيد الثاني: وهو الصعيد الرقابي؛ وفيه يتولّى المجلس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، مع ما يترتب عليها من مؤازرة إن أحسنت، أو محاسبتها إذا انحرفت لكي تعود إلى رشدها، أو إسقاطها إذا تمادت في غيّها، ولم تعد أهلا للقيام بما أُوكل إليها.

وبهذا التصور – كما يرى صاحب هذا الاتجاه - يمكن التوفيق بين مبدأ الخلافة العمومية وما يقتضيه من منح كل فرد نصيب فيها، وبين وظيفة الاجتهاد، وما تقتضيه طبيعتها من استئثار مجموعة من الناس بمهمة الاستنباط للنوازل الجديدة على ضوء المصادر الرئيسية، والتبعية للمذهبية الإسلامية.

مناقشة وتعقيب

لا شك أن التصور المذكور أعلاه، وبتفاصيله السابقة، قد وفّق – حسب رأينا – إلى حد كبير في معالجة مسألة التوفيق بين القيام بمهمة التشريع بمفهومه الخاص في الإسلام، ومبدأ عمومية الخلافة والقاضية – كما سبق القول – بحق الأمة كلها بمباشرة مختلف مهامها وسلطاتها، وبين ما تستلزمه الحياة السياسية والدستورية المعاصرة من وجوب تولي الشعب حكم نفسه عن طريق ممثليه.

وإذا كنّا نتبنّى هذا الاجتهاد في فكرته العامة، وفي أغلب تفاصيله، وذلك لشرعيته، وعدم تصادمه مع الأصول والمبادئ العامة للتشريع الإسلامي، ولما يتّسم به من الوضوح في الرؤيا، ودقة في الصياغة. إلا أن ذلك لا يمنعنا أن نستدرك عليه أمورا نرى ضرورة تسجيلها، وهي كالآتي:

أ – إنه رغم واقعية هذا التصور وشرعيته، إلا أن الوصول إلى تجسيده على أرض الواقع يحتاج إلى بذل جهود كبيرة ومضنية على مستويات عدة، سواء كان على المستوى المحلي أم الدولي، وذلك نظرا لما تعانيه الدول العربية والإسلامية ومجتمعاتها من مشاكل داخلية وهيمنة خارجية تعيق أي إرادة خيّرة تسعى لتحقيق هذا الهدف، وخاصة عندما يتعلق الأمر بتطبيق الشريعة الإسلامية، وعدم الخروج عن أحكامها ومن ثم، وحتى ينتقل هذا التصور من دائرته النظرية والمثالية إلى إمكانية تجسيده عمليا، فإن ذلك، مرهون – في نظرنا – بزوال هذه العوائق.

ب – بما أن وظيفة الاجتهاد، لا تعدو – في الحقيقة – أن تكون عبارة عن وكالة للمجتهدين ليتولوا مهمة الاجتهاد نيابة عن الأمة. ومن ثم وجب، أن يكون هؤلاء الأعضاء خاضعين لثقة الأمة ومشيئتها، فتختارهم بالأسلوب المباشر – أي على درجة واحدة – حسب عددهم المحدد في الدستور، شريطة أن يتم ذلك من بين المؤهلين والمرشّحين لهذه المهمة من قبل المجامع الفقهية إن وجدت، أو من طرف أية هيئة علمية أخرى يحدّدها الدستور.

جـ – إذا كان من بين مهام مجلس الشورى أو – المجلس النيابي – الإشراف على عمل الحكومة ومراقبتها، ومساءلة المسؤولين عن السلطة التنفيذية بما في ذلك مجازاتهم أو عزلهم عند الاقتضاء إلا أنه ليس هناك ما يمنع هذا المجلس – شرعا – باعتباره ممثلا لأهل الحل والعقد، من أن يتولّى، نيابة عن الأمة، اختيار بعض أعضاء مجلس العلماء، فيما إذا حدد ذلك في الدستور، وهذا على سبيل المشاركة، وتخفيف العبء على مجموع أفراد الأمة. وبذلك يكون اختيار هذا البعض قد تم" على درجتين في هذه الحالة وهو أسلوب متّبع في النظم الدستورية المعاصرة.[1]

---

[1] - أنظر في هذا المعنى العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة. مرجع سابق. ص 577. الشاوي (توفيق) الشورى والاستشارة، مرجع سابق. ص 794.

المطلب الثاني

دور الحرية السياسية في انتخاب الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية

أشرنا فيما تقدم، أن الأمة كلها وبمجموع أفرادها – في النّظام الإسلامي – هي صاحبة الحق في مباشرة مظاهر السلطة العامة، طبقا لمبدأ الخلافة العمومية، من تشريع وتنفيذ وقضاء.

وإذا كان من الناحية العملية يتعذر على أفراد الأمة مجتمعين القيام بكل ذلك، تعين أن تختار الأمة، من بين أفرادها، من يتولاها عنها ولمصلحتها، على سبيل التمثيل أو الإنابة.

وبعد أن أوضحنا – في المطلب السابق – أسلوب قيام الأمة بممارسة حريتها السياسية لإنشاء السلطة التشريعية وكيفية مباشرة أعمالها، بقي علينا الآن، أن نبين دورها في ممارسة جزء هام من مبدأ الخلافة العمومية، وهو اختيار الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية"الخليفة" أو "أمير المؤمنين" أو "الإمام". وقبل أن نتطرق إلى توضيح ذلك، ارتأينا أن نذّكر بعدة أمور، نراها جديرة بالتسجيل في هذا المقام وهي كالآتي:

الأمر الأول: يرى جمهور أهل السنة أنه ليس ثمة نص في الكتاب ولا في السنّة يعين "الخليفة" أو "الإمام" أو يحدد طريقة تعيينه حيث لا يوجد إلا النصوص العامة المتعلقة بالولاية والتولية سواء كانت ولاية صغرى أو كبرى.

الأمر الثاني: كذلك لم يرد نص، في هذا الأمر، يدل على تعيين من يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم، وإذا كان بعض أهل السنة يرى أن ثمة إشارة خفيّة وقرائن تدلّ على تعيين أبي بكر رضي الله عنه، فإن هذا الأمر غير متّفق عليه، وهو من قبيل الاستنتاج القابل للأخذ والرد. كما أن النص على خلافة علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – من قبل النّبي صلى الله عليه وسلم أمر مردود، وغير مسلّم به.[1]

الأمر الثالث: إنه عند انعدام النص في الكتاب والسنّة على طريقة وإجراءات التعيين، نرجع إلى التطبيق العملي الذي تم في عهد الصحابة – رضوان الله عليهم – عند اختيار الخلفاء الراشدين، لنستنتج منه المبادئ والقواعد التي أجمعوا عليها في هذا الموضوع

---

(1) - لمزيد من التفصيل حول آراء بعض أهل السنة والشيعة الإمامية، في هذا الأمر، راجع الخالدي (محمود) قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 283 وما بعدها.

بالإضافة إلى ما ورد في الكتاب والسنة من النصوص العامة – وهو الأمر الذي فعله الفقهاء المتقدمون والأئمة المجتهدون، حيث استنبطوا من تلك السوابق الاجتهادية، الكثير من المبادئ والأحكام السياسية والدستورية التي تتناسب والواقع التاريخي والسياسي للدولة الإسلامية في ذلك الوقت. والتي ستُعتمد كأسس ومبادئ عامة – دون التقيد بإجراءاتها ووسائل تطبيقها – في مسألة أيّ تصوّر حديث لانتخاب "الخليفة" أو رئيس الدولة الإسلامية في العاصر الحاضر.

وانطلاقا مما تقدم، فإن دراستنا لهذا المطلب ستتم في ثلاثة فروع، وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: السوابق التاريخية التي سار عليها الصحابة – رضي الله عنهم – في اختيار الخلفاء الراشدين.

الفرع الثاني: المبادئ والأحكام الفقهية المستنبطة من السوابق التاريخية للصحابة المتعلقة بمسألة الخلافة.

الفرع الثالث: تصور حديث لكيفية اختيار الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية في العصر الحاضر.

الفرع الأول

السوابق التاريخية التي سار عليها الصحابة – رضي الله عنهم –

في اختيار الخلفاء الراشدين

سبق القول، بأن السوابق التاريخية في صدر الإسلام، قد شهدت تعدّد طرق اختيار الخلفاء الراشدين، إلا أنها مع ذلك، قد اتّحدت في الأساس والمبدأ العام، ألا وهو "البيعة بعد المشاورة" وذلك من خلال إرادة حرة معبّرة عن الرضا، وخالية من أي ضغط أو إكراه، وفي هذا المعنى يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه "من دعا إلى إمارة نفسه، أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم ألا تقتلوه". وقال أيضا: "لا خلافة إلا عن مشورة".[1]

---

[1] - راجع، القولين ومصدرهام، الخالدي (محمود) قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق. ص 277.

وإذا كان الأصل العام – إذن – لتقلّد منصب الخلافة أو الرئاسة العليا للدولة الإسلامية أساسه الاختيار أو الانتخاب، إلا أن هذا الأصل قد تختلف صور تطبيقه وأشكاله، وذلك وفقا لاختلاف ظروف المكان والزمان والأحوال، وتبعا لذلك، فقد سلك الصحابة – رضوان الله عليهم – في اختيارهم للخلفاء الراشدين عدة طرق وأساليب يمكن تلخيصها في الآتي:

أولا: أسلوب الاختيار أو الانتخاب المباشر: وقد اتّبع الصحابة هذا الأسلوب في اختيار كل من أبي بكر الصديق، وعلي ابن أبي طالب – رضي الله عنهما –

ثانيا: أسلوب العهد أو الاستخلاف: وذلك حين يعهد الخليفة القائم بأمر الخلافة لشخص معين، ثم تتّم له البيعة العامة من كافة أفراد الأمة، وهذا ما حصل في اختيار عمر بن الخطاب بعهد من أبي بكر.

ثالثا: أسلوب التوسط بين الاختيار والعهد[1]: وذلك حين يسند الأمر إلى مجموعة من الأشخاص ليتشاوروا ويختاروا أحدهم للتّرشيح لمنصب الخلافة. ثم يقدّمونه لينال البيعة العامة من بقية أفراد الأمة. وهذا هو ما فعله عمر رضي الله عنه، عندما طعنه أبو لؤلؤة وأشرف على الموت، حيث ترك الأمر شورى بين ستّة من كبار الصحابة ليختاروا أحدهم، ويقدّمونه لأفراد الأمة ليبايعوه. وبهذه الطريقة تمت تولّية عثمان رضي الله عنه، للخلافة.

ولتفصيل هذه الطرق التي سلكها الصحابة – رضي الله عنهم – سنقتصر على ذكر بعض المقتطفات مما أوردته الروايات التاريخية المعتمدة، في هذا الأمر، وذلك على النحو التالي.

أولا: أسلوب الاختيار أو الانتخاب المباشر: وقد سلك الصحابة هذا الطريق في اختيار كل من أبي بكر، وعلي رضي الله عنهما، وذلك على النحو التالي.

---

[1] - أنظر، سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام. دراسة مقارنة. مرجع سابق. ص 79 – 80.

أ – انتخاب المسلمين لأبي بكر الصديق – رضي الله عنه –

من المعروف أن أول عمل فكّر فيه المسلمون وما رسوه، إثر وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم هو مسألة اختيار الخليفة، حتى أنهم قاموا بذلك، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يدفن بعد. فعندما علم عمر بن الخطاب باجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لتدارس هذا الأمر، أسرع إلى أبي بكر – وكان مشغولا بتجهيز النّبي صلى الله عليه وسلم للدفن – فأخبره الخبر، وخرجا يقصدان اجتماع الأنصار، والتقيا في الطريق بأبي عبيدة بن الجراح فاصطحباه معهما.

وفي اجتماع السقيفة، وبحضور الأنصار وبعض المهاجرين، وعلى رأسهم الصحابة الثلاثة المذكورين، دارت مناقشات ومحاورات كثيرة وحاسمة بين الفريقين، مبديا كل فريق منهما آراءه وحججه بكل حرية وصراحة ووضوح حول مسألة استحقاق الخلافة. حيث كان قصد الجميع تحقيق مصلحة المسلمين والسعي لخيرهم، وانتهى الأمر باختيار أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – خليفة للمسلمين.

ونظرا لأهمية هذا الاجتماع، في التاريخ السياسي الإسلامي ارتأينا أن نثبت ما دار فيه بإيجاز، حسب ما ترويه بعض الكتب المعتمدة في السيرة والتاريخ الإسلامي.

ذكر الطبري في تاريخه[1] – في حديث طويل له، رواه بسنده – قال: "أنه لما قبض النّبي صلى الله عليه وسلم اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة، وقالوا نولّي هذا الأمر بعد محمد عليه السلام سعد بن عبادة وأحضروه إليهم وهو مريض، وأخذوا يتداولون في الأمر، وأتى عمر الخبرُ فأقبل إلى منزل النّبي صلى الله عليه وسلم فأرسل إلى أبي بكر وكان في الدار هو وعلي ابن أبي طالب في شغل بجهاز الرسول صلى الله عليه وسلم أن أخرج فقد حدث أمر لابد لك من حضوره، فخرج إليه، فقال له عمر: أما علمت أن الأنصار قد أجمعت في سقيفة بني ساعدة يريدون أن يولّوا هذا الأمر سعد بن عبادة، وأحسنهم مقالة من يقول، لنا أمير، ومن قريش أمير، فخرجا إليهم، ولقيا أبا عبيدة بن الجراح في الطريق، فصحبهما إلى اجتماع الأنصار، وأراد عمر أن يتكلّم كلاما رواه من قبل، فقال له أبو بكر: رويدا حتى أتكلّم. فبدأ أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

---

[1] - الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1411 هـ/1991م. المجلد 2، ص 241 – 243.

"إن الله بعث محمّدا رسولا إلى خلقه، وشهيدا على أمته ليعبدوا الله ويوحّدوه، وهم يعبدون من دونه آلهة شتى، ويزعمون أنها لهم عنده شافعة، وإنما هي من حجر منحوت، وخشب منجور، ثم قرأ: "ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله". "وقالوا ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى".

فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم فخصّ الله المهاجرين الأوّلين من قومه بتصديقه، والإيمان به والمواساة له، والصبر معه على شدة أذى قومهم لهم، وتكذيبهم إياهم، فكانوا أوّل من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول صلى الله عليه وسلم، وهم أولياؤه وأحقّ النّاس بهذا الأمر من بعده ولا ينازعهم في ذلك إلا ظالم ...".

ثم وجه الخطاب إلى الأنصار قائلا: "وأنتم يا معشر الأنصار من لا ينكر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصارا لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جل أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون في مشورة، ولا تقضى دونكم الأمور".

ثم قام الحباب بن المنذر الأنصاري فتكلّم طالبا من الأنصار أن يملكوا عليهم أمرهم، فإنه لن يجترئ أحد على خلافهم، وأن الناس لن يصدروا إلا عن رأيهم، لأنهم أهل العزة والقوة، وأولو العدد والمنعة، ثم قال: "فإن أبى هؤلاء إلا ما سمعتم فمنا أمير ومنهم أمير.

ثم قام عمر، فردّ عليه قائلا: "هيهات هيهات، لا يجتمع اثنان في قرن، والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم، ونبيّها من غيركم؟ ولكن لا تمتنع أن تولّي أمرها من كانت النبوة فيهم ...".

وبعد أن ردّ الحباب على مقالة عمر ردّا شديدا ذكره الطبري بنصّه، تدخل أبو عبيدة بن الجراح في الأمر – وكان قد لزم الصمت – فقال: "يا معشر الأنصار كنتم أول من ناصر وآزر، فلا تكونوا أول من بدّل وغيّر ..".

ثم قام بشير بن سعد من الأنصار – وهو من زعماء الخزرج – بعد أن حمى الوطيس. فقال: "يا معشر الأنصار – إنا والله وإن كنّا أولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا، وطاعة نبيّنا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضا، فإن الله ولي النعمة علينا

بذلك. ألا إن محمدا من قريش، وقومه أحق به وأولى، وايّم الله، لا يراني الله أنازعهم في هذا الأمر أبدا، فاتقوا الله، ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم".

وبعد هذا الموقف المؤثّر والقاطع من هذا الصحابي الأنصاري، وقف أبو بكر وكان جالسا بين عمر وأبي عبيدة، فأخذ بيد كل منهما وقال: - بعد أن دعا الأنصار إلى الجماعة، وحذرهم الفرقة – "هذا عمر، وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتم فبايعوه".

وهنا قام عمر وحسم الموقف قائلا:"معاذ الله أن يكون ذلك وأنت بين أظهرنا، أنت أحقّنا بهذا الأمر، وأقدمنا صحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأفضل منا في المال، وأنت أفضل المهاجرين، وثاني اثنين، وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصلاة، والصلاة أفضل أركان دين الإسلام، فمن ذا ينبغي أن يتقدّمك، ويتولّى هذا الأمر عليك، أبسط يدك أبايعك".

فلما ذهب عمر، وأبو عبيدة ليبايعانه، سبقهما إليه بشير بن سعد الأنصاري فبايعه، ثم قام إليه الأوس جميعا فبايعوه، ثم بايعه باقي المسلمين في المسجد، في اليوم التالي، البيعة العامة.[1]

وهكذا، ومن تحليل هذا الاجتماع التاريخي الذي جرى في سقيفة بني ساعدة، والمناقشات العالية والصريحة التي دارت فيه، وما تمخّضت عنه من نتائج،نستطيع القول، بأن تولية أبي بكر الخلافة قد تمت بناء على ترشيح عمر بن الخطاب له، هذا أولا، ثم موافقة أهل الحل والعقد على ذلك، وهم مجتمعون في السقيفة، وكانوا يمثلون مختلف الاتجاهات القبلية، وهو ما يعرف "بالبيعة الخاصة" ثم مبايعة المسلمين له جميعا بعد ذلك، وهو قائم في المسجد، في اليوم التالي، وعرف باسم "البيعة العامة".

---

[1] - لمزيد من التفصيل حول هذه الحادثة التاريخية، راجع.

- ابن قتيبة. الإمامة والسياسة. جـ 1، مرجع سابق. ص 16 وما بعدها.
- هارون (عبد السلام) تهذيب سيرة ابن هشام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت، ص 390 – 396.
- الطماوي (سليمان محمد) السلطات الثلاث. مرجع سابق. ص 357 – 365.
- عثمان (عبد الكريم) معالم الثقافة الإسلامية. مرجع سابق. ص 194 – 198.
- الخالدي (محمود) قواعد نظام الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 114 – 118.

ب – اختيار المسلمين لعلي بن أبي طالب

لا شك أن عليا – رضي الله عنه – بعد استشهاد الخليفة الثالث عثمان بن عفان – رضي الله عنه – كان أفضل الصحابة في ذلك الوقت، وأحقهم بالخلافة. لذلك لم يتردّد الناس – بما فيهم كبار الصحابة – في الذهاب إلى داره لمبايعته بالخلافة. وبعد إصرارهم وإلحاحهم عليه بذلك، طلب منهم أن تكون البيعة عامة في المسجد، وبحضور أهل الشورى وأهل بدر، وهو ما حصل بالفعل.

ذكر ابن قتيبة[1] قال: "وذكروا أنه لما كان في الصباح اجتمع الناس في المسجد .. ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "أيها الناس: إن الله قد رضي لكم الشورى فأذهب بها الهوى، وقد تشاورنا فرضينا عليا، فبايعوه" .. فقام الناس، فأتوا عليا في داره فقالوا: "نبايعك، فمُدّ يدك، لابد من أمير، فأنت أحق بها". فقال: "ليس ذلك إليكم وإنما هو لأهل الشورى، وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى، وأهل بدر، فهو الخليفة، فنجتمع وننظر في هذا الأمر".

ثم لما اجتمع أهل الحل والعقد والمسلمون، اجتماعا عاما في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم تمّت لعلي البيعة العامة، وكان ممن بايعه رجال كبار الصحابة، ومنهم طلحة والزبير. ثم جاءته البيعة – بعد ذلك – من كل الأمصار، إلا من أهل الشام تحت قيادة معاوية – رضي الله عنه – الذين امتنعوا عن المبايعة مطالبين وقتئذ، بدم عثمان. وبعد ما حصل من حرب بين المسلمين لبعضهم بسبب هذه الفتنة، ثم بعد مقتل علي، اتقى المسلمون الفتنة، وتنازل الحسين بن علي – رضي الله عنهما – لمعاوية، حيث بايعه المسلمون – تحت مقتضى حالة الضرورة - وانقلبت الخلافة الراشدة، منذ ذلك الوقت، إلى ملك عضوض، وحكم وراثي متسلط، وإن كان يأخذ شكل العهد من الخليفة السابق.

ثانيا: أسلوب العهد أو الاستخلاف

وهذا الأسلوب هو الذي تمّ به اختيار عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – خليفة للمسلمين بعهد واستخلاف من أبي بكر – رضي الله عنه – وذلك بعد موافقة أهل الحل والعقد على اختياره، ورضا المسلمين بذلك.

---

[1] - راجع، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، جـــ 1، مرجع سابق. ص 46 وما بعدها.

وتفصيله، كما أورد الطبري وغيره[1]، أن أبا بكر اتصل بكثير من كبار رجال الصحابة واستشارهم في استخلاف عمر للخلافة، فاستدعى، عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وسعيد بن زيد، وأسيد بن حضير، وغيرهم ووجد منهم قبولا وترحيبا لذلك، حيث اتفق الجميع على فضل عمر وأُحقيّته بالخلافة، وأولويته في حكم المسلمين، مع أن البعض – مع اعترافه بفضل عمر – قد أبدى تخوّفا من قسوته فبيّن لهم أبو بكر أنه لو تولّى لكان موقفه أقرب إلى اللين والرحمة.

ثم استدعى أبو بكر عثمان بن عفان، وأملاه كتاب عهده لعمر وهذا نصه: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عند آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة، في الحال التي يأمن فيها الكافر ويتّقي الفاجر، إنني استعملت عليكم عمر بن الخطاب فإن برّ وعدل فذلك علمي به، ورأيي فيه، وإن جار وبدّل، فلا علم لي بالغيب، والخير أردت، لكل امرئ ما اكتسب. "**وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون**".

ثم ذكر الطبري[2] أن أبا بكر أشرف على الناس وهو في مرضه فقال لهم: "أترضون بمن استخلف عليكم، فإني والله ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليّت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا، فقالوا: "سمعنا وأطعنا". فلما توفي أبو بكر، دخل عمر المسجد، وبايعه الناس، البيعة العامة.

وهكذا تم عقد الخلافة لعمر بن الخطاب، بعهد واستخلاف من أبي بكر متّخذا الخطوات التالية:

1 – مشورة المسلمين التي أجراها أبو بكر قبل ترشيحه لعمر مع كبار الصحابة.

2 – ترشيح أبي بكر لعمر لتولّي منصب الخلافة بعده.

3 – بيعة المسلمين العامة لعمر بن الخطاب بالخلافة بعد وفاة أبي بكر.

---

(1) - راجع، تاريخ الطبري. مرجع سابق. مجلد 2، ص 352 وما بعدها.
- ابن قتيبة. الإمامة والسياسة. جـ 1، مرجع سابق. ص 24 – 25.

(2) - راجع، تاريخ الطبري. المرجع نفسه. ص 352 - 353.

ثالثا: أسلوب التوسط بين الاختيار والعهد

هذا هو الأسلوب الذي عمد إليه عمر بن الخطاب – رضي الله عنه - كاجتهاد منه، والذي بواسطته تمّت تولية عثمان بن عفان – رضي الله عنه – كخليفة ثالث للمسلمين.

فبعدما طعن – رضي الله عنه – غيلة وغدرا، من طرف أبي لؤلؤة المجوسي، طلب منه المسلمون أن يستخلف ابنه عبد الله أو أحدا غيره، فقال لهم: إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني (يعني أبي بكر) وإن أترك فقد ترك من هو خير مني (يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولن يضيّع الله دينه.

غير أن عمر سلك طريقة جديدة هي أقرب إلى الشورى منها إلى العهد، حيث قام بترشيح ستّة من كبار رجال الصحابة ممن توفي عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض، على أن يرشّحوا أحدهم للخلافة. وهؤلاء هم في نظر عمر، وحسب اجتهاده، أصلح من يكونوا أهلا لتحمّل أمانة الحكم، لما لهم من منزلة في الدين، والهجرة، والسابقة في الإسلام، والعقل والعلم، والمعرفة السياسية لا ينازعهم في ذلك أحد.[1]

قال عمر للمسلمين – بعدما طالبوه بالاستخلاف – "إني جاعل هذا الأمر إلى هؤلاء النفر الستّة الذي مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض، وهم: عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص".

ثم لما استقدمهم – رضي الله عنه – فيما عدا طلحة الذي كان غائبا، قال لهم: "إني قد نظرت لكم في أمر الناس، فلم أجد عند الناس شقاقا إلا أن يكون فيكم، فإن كان شقاق فهو فيكم .." ثم أمهلهم ثلاثة أيام، وأمر صُهيبا أن يصلي بالناس، على أن يحضروا معهم بعض شيوخ الأنصار، والحسن بن علي، وعبد الله بن عباس، وليس لهؤلاء من الأمر شيء. كما يحضر عبد الله ابنه، بصفته مستشارا وليس له من الأمر شيء.

كما بيّن لهم عمر، أنه في حالة اختلاف الآراء وانقسامها أن يرجّحوا رأي الأغلبية. أما إذا تساوت ثلاثة تؤيد واحدا، وثلاثة أخرى تؤيد آخر، أن يحكّموا عبد الله بن

---

[1] - سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام. مرجع سابق. ص 79.

عمر، فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله، فليكونوا مع الفريق الذي فيه عبد الرحمن بن عوف. ثم طالبهم بقتل المخالف والممتنع عن بيعة من تختاره الأكثرية.[1]

ثم بعد أن وجه عمر توجيهاته ونصائحه إلى أهل الشورى، يوصيهم بتقوى الله، والقيام بالعدل والمساواة بين الرعية، أمرهم بالانصراف للتشاور في هذا الأمر العظيم، ثم لم يلبث عمر أن فاضت روحه إلى بارئها ثم ووري التراب.

وبعد الفراغ من الدفن، اجتمع أهل الشورى فيما بينهم. وفقا لوصية عمر – ولما طال النقاش والتنافس في الأمر، ولم يتفقوا على رأي، تقدّم عبد الرحمن بن عوف باقتراح مضمونه أن يتنازل أحد المرشحين عن ترشيحه، ويتقلّد الأمر مؤقتا، على أن يولّيها أفضل الباقين. ولمّا لم يجبه أحد، قال: أنا انخلع منها. فرضوا به وأعطوه موثقهم على أن يكونوا معه على من بدّل وغير، وأن يرضوا من يختاره لهم، بعد أن أعطاهم موثقه ألا يخصّ ذا رحم، وألا يألوا المسلمين نصحا.

وبعد هذه المرحلة، تقدم عبد الرحمن بن عوف خطوة أخرى حيث طلب من أهل الشورى أن يفوّض ثلاثة منهم ما لهم من الحق في ولاية الأمر إلى ثلاثة، حتى تضيق شقة الخلاف.

فتنازل الزبير عن حقّه في ولاية الأمر إلى علي، وتنازل سعد بن أبي وقاص لعبد الرحمن بن عوف، وترك حق طلحة لعثمان. ولما كان عبد الرحمن قد خلع نفسه من الترشيح، فقد انحصر الترشيح لمنصب الخلافة، في علي وعثمان. وأصبح الترجيح بينهما منوطا بعبد الرحمن بن عوف.

وأحسّ ابن عوف بجلال التّبعة، وعظم المسؤولية الملقاة على عاتقه، وما يجب عليه لله ولدينه وللمسلمين، لذلك كان عليه أن يبذل جهدا مضنيا لمعرفة اتجاه الرأي العام للمسلمين بمختلف مستوياتهم وطوائفهم، وإلى أيّ المُرشّحيْن يميل.

وبدأ عبد الرحمن يلقى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من مهاجرين وأنصار،ومن وافى المدينة بعد الحج من أمراء الأجناد، ورؤوس الناس، وغيرهم من

---

[1] - الطماوي (سليمان محمد) السلطات الثلاث. مرجع سابق. ص 369 – 372.
- عثمان (عبد الكريم) معالم الثقافة الإسلامية.مرجع سابق. ص 200.

ضعفاء الناس، بما في ذلك النساء والصبيان، ليسألهم جميعا مثنى وفرادى، مجتمعين ومتفرّقين، سرّ وعلانية، في مسألة التفضل بين الرجلين. وهكذا وجد عبد الرحمن بن عوف، أن الكثرة تميل إلى عثمان بن عفان ميلا واضحا.

ثم جمع عبد الرحمن بن عوف، رجال الشورى في المسجد وبعث إلى من حضر من المهاجرين، وأهل السابقة والفضل من الأنصار والأمراء حتى اكتظ المسجد بالناس، وبعد أن دعا دعاء طويلا، أخذ بيد علي وقال له: هل أنت مبايعي لتعملنّ بكتاب الله وسنة رسوله، وسيرة الخليفتين من بعده؟ قال علي: أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي. فأرسل يده، ودعا عثمان وأخذ بيده وقال له: هل أنت مبايعي لتعملنّ بكتاب الله وسنة رسوله، وسيرة الخليفتين من بعده؟ قال عثمان: اللهم نعم. فرفع عبد الرحمن رأسه إلى سقف المسجد ويده في يد عثمان وقال ثلاثا: اللهم اسمع واشهد، ثم قال: اللهم إني قد خلعت ما في رقبتي من ذلك وجعلته في رقبة عثمان. وبايعه، فازدحم من في المسجد يبايعون عثمان.[1]

وهكذا تمّ اختيار الخليفة الثالث بأسلوب مخالف لاختيار الخليفتين، الأول والثاني، ويمكن تلخيصه في الآتي:

أولا: ترشيح عمر بن الخطاب لستّة أشخاص من كبار رجال الصحابة ليختاروا من بينهم واحدا يرشّحونه لتولّي أمر الخلافة.

ثانيا: قيام عبد الرحمن بن عوف – بعد مشاوراته الواسعة للمسلمين – بترشيح عثمان بن عفان لتولي أمر الخلافة بعد قيامه بمبايعته في المسجد، وتقديمه للمبايعة العامة.

ثالثا: إقرار أهل الحل والعقد وعامة المسلمين خلافة عثمان بن عفان بعد قيامهم بالبيعة العامة عن رضا واختيار. قال الإمام أحمد "لم يجتمعوا على بيعة أحد كما اجتمعوا على بيعة عثمان".[2]

---

[1] - لمزيد من التفصيل. أنظر. ابن قتيبة. الإمامة والسياسة. جـ 1، مرجع سابق. ص 28.
- المودودي (أبو الأعلى) تدوين الدستور الإسلامي. مرجع سابق. ص 49 – 50.
- عودة (عبد القادر) الإسلام وأوضاعنا السياسية. مرجع سابق. ص 150 – 152.

[2] - ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. ج3. دار الكتب العلمية.. بيروت. لبنان. د.ت. ص 165 - 166.

الفـــــرع الثاني

المبادئ والأحكام الفقهية المستنبطة من السوابق التاريخية والمتعلقة بمسألة الخلافة

إن السوابق التاريخية التي أُرسيت في عصر الصحابة – رضي الله عنهم – في عهد الخلافة الراشدة، سواء ما تمّ في اجتماع سقيفة بني ساعدة من مناقشات ومحاورات بين المهاجرين والأنصار، وما تمخّض عن ذلك من مبادئ وأحكام تتعلّق بمسألة الخلافة، أو ما أعقب ذلك من ممارسات سياسية ودستورية حضِيت بموافقة الجميع أو أغلبية الصحابة، هذه السوابق اعتبرت في الحقيقة كمرجع أو مصدر أساسي للاستنباط والاستدلال، اعتمده الفقهاء المتقدمون في محاولة بناء "نظرية إسلامية" في مجال السياسة والحكم فيما بعد. لذلك كانت هذه السوابق محل دراسة وتمحيص من طرف الفقهاء المسلمين – خاصة التيار السّني – لاستنباط جملة من المبادئ والأحكام الفقهية المتعلقة بمباحث الخلافة، والتي أصبحت تشكّل – مع التطور – "نظرية سياسية متكاملة" تحت عنوان "أحكام الإمامة" أو "الأحكام السلطانية" والتي شارك فيها العديد من الفقهاء في مقدمتهم أبي بكر الباقلاني، وأبي يعلى الفراء، وأبي المعالي الجويني ... وغيرهم.

إلا أن الصيغة المتطورة، والمتكاملة لهذه النظرية لم تتبلور إلا في كتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي والمتوفى سنة 450هـ.

وإذا كنا لا ننوي بهذه الدراسة التّعرض لمختلف جوانب النظرية، إلا أن ما يهمّنا معرفته – بصفة أساسية – هو بيان الأسلوب أو الطريقة التي رسمها هؤلاء الفقهاء لاختيار الخليفة، وبيان الأطراف المشاركة في عملية الاختيار لنقف على مدى دور، وفاعلية الحرية السياسية للأمة – حسب تصوّر النظرية – في تكوين أحد جوانب السلطة العامة في النّظام السياسي الإسلامي، والمتعلّق باختيار الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية.

ولقد كان على رأس الأحكام التي استنبطها الفقهاء من تلك السوابق التاريخية هو القول، بوجوب الخلافة، وأن الأمة مكلّفة شرعا بإقامتها، وقد استنبطوا هذا الحكم من إجماع الصحابة يوم السقيفة قبل أن يُدفن الرسول صلى الله عليه وسلم.

وفي هذا يقول الماوردي: "وعقدها – أي الخلافة – لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وإن شذّ عنهم الأصم".[1]

وحول الخلاف في مبعث وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشرع، يقول الماوردي: "فقالت طائفة: وجبت بالعقل، لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكان الناس فوضى مهملين وهمجا مضاعين ...وقالت طائفة أخرى، بل وجبت بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوّزا في العقل ألاّ يرد التّعبد بها، فلم يك العقل موجبا لها ...ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين. قال الله عز وجل: "يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم ...". [2] ففرض علينا، طاعة أولي الأمر فينا، وهم الأئمة المتأمّرون علينا.[3]

يقول العلامة ابن خلدون: "إن نصب الإمام واجب، قد عرف وجوبه من الشرع بإجماع الصحابة والتابعين لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر – رضي الله عنه – وإلى تسليم النظر في أمورهم إليه، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم يترك الناس فوضى في عصر من العصور، واستقر ذلك إجماعا على وجوب نصب الإمام، وقد ذهب بعض الناس إلى أن مرجع وجوبه العقل، وأن

---

[1] - ذهب أبو بكر الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج إلى أن الخلافة قائمة على الجواز لا الوجوب، راجع في تحقيق هذا المذهب والرد عليه.

- الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 142 – 151.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) المقدمة. مرجع سابق. ص 245 وما بعدها.

يقول ابن حزم – رحمه الله – "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج، على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد إلى إمام عادل، يقيم فيها أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة، التي جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم حاشا النجدات من الخوارج. فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة ، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم" .. ثم قال: "وقول هذه الفرقة ساقط يكفي للرد عليه وإبطاله، إجماع كل من ذكرنا على بطلانه، والقرآن والسنة، قد وردا بإيجاب الإمام". راجع ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد) الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق الدكتورين محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، جـ 4، دار الجيل بيروت، لبنان، 1405 هـ/1985م، ص 149 – 150 وما بعدها.

[2] - سورة النساء. آية 58.

[3] - الماوردي: الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 15 – 16.

الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه ...ولكن دليلهم على ذلك لا ينهض ...فبقي القول بأن مرجع وجوبه هو الشرع وهو الإجماع الذي قدمناه ...".[1]

يقول الشيخ: محمد رشيد رضا: "أجمع سلف الأمة وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام، أي توليّته على الأمة، واجب على المسلمين شرعا، لا عقلا فقط كما قال المعتزلة، واستدلوا بأمور لخصها السعد في متن المقاصد بقوله: لنا في ذلك وجوه.

الأول: الإجماع، ويبين في الشرح، أن المراد إجماع الصحابة، قال: وهو العمدة، حتى قدموا نصب الإمام على دفن الرسول صلى الله عليه وسلم.

الثاني: أنه لا يتم إلا به، ما وجب من إقامة الحدود، وسدّ الثغور، ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النّظام.

الثالث: أن فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى، وذلك واجب إجماعا.

الرابع: وجوب إطاعته، وعرف ذلك بالكتاب والسنة، وذلك يقتضي وجوده أي نصبه.[2]

وإذا كانت إقامة الخلافة واجبة شرعا على الأمة، إلا أن هذا الواجب أو الفرض، هو من الفروض الكفائية بحيث إذا قام به البعض سقط عن الآخرين. ومعنى هذا أن الأمة كلها مسؤولة عن أداء هذا الفرض، وستبقى آثمة وعاصية، وذمتها مشغولة به، إلى أن تنفذ هذا الفرض الهام الذي أوجبه الشرع، حتى إذا قام به بعض أفرادها، سقط الوجوب عن بقية أفراد الأمة.

وهذا ما يوضحه الماوردي، فبعد أن بين وجوب الخلافة، قال: "فإذا ثبت وجوب الإمامة، ففرضها على الكافة كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط، ففرضها على الكفاية. وإن لم يقم بها أحد، خرج من الناس فريقان:

أحدهما: أهل الاختيار، حتى يختاروا إماما للأمة.

---

[1] - ابن خلدون. المقدمة. مرجع سابق. ص 244 - 245.

[2] – راجع الشيخ رضا (محمد رشيد) الخلافة. مرجع سابق. ص 16 - 17. وحول براهين مذهب الوجوب. أنظر، الريس (محمد ضياء الدين). النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 130- 142، أيضا، عودة (عبد القادر) الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق. ص 124 – 133.

والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم."[1]

وهكذا، وفي ضوء الاستنباط المتقدم، تكون عملية اختيار الخليفة، قد تناولت أطرافا ثلاثة وذلك على النحو التالي:

أولا: وهم أهل الإمامة أو الخلافة، حتى ينتصب أحدهم لها.

ثانيا: أهل الاختيار، أو أهل الحل والعقد، حتى يختاروا إمام.

ثالثا: عامة المسلمين.

فمن هم أهل الإمامة أو الخلافة إذن؟ وما هي الشروط التي يجب أن تتوفر فيهم؟ ثم من هم أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد، وما شروطهم، وما هو دورهم في عملية الاختيار؟ وأخيرا، ما هو دور بقية المسلمين في هذه العملية، وما طبيعة بيعتهم العامة، وأثرها القانوني على عقد الإمامة؟

كل هذه الأمور، هو ما سنتولّى بيانها والتعليق عليها استنادا إلى ما قرره الفقهاء من مبادئ وأحكام بشأنها ، استنباطا واستئناسا بما جرى في عهد الخلافة الراشدة.

أولا: أهل الإمامة أو الخلافة

لا شك أنّ منصب الخلافة، "أو الرئاسة العليا"، في النّظام السياسي الإسلامي يعتبر أسمى وأخطر منصب في الدولة، وذلك لما يترتّب عليه من التزامات ومسؤوليات سواء على المستويين الداخلي والخارجي، أو في حالتي السلم والحرب. لذلك كان لزاما على من يترشح لتولية هذا المنصب أن يكون حائزا على شروط وصفات معينة تؤهله للقيام بكافة الواجبات الدينية والدنيوية التي يقضيها منصبه.

هذا، وإن كان الفقهاء الذين تصدوا لبحث هذا الموضوع، قد استنبطوا كثيرا من هذه الشروط واختلفوا في بعض تفاصيلها، إلا أنهم قد اتفقوا على الأساسية منها. ورغبة منا في الإيجاز، فإنه يمكن إجمالها وحصرها في خمسة قواعد رئيسية، وذلك على النحو التالي:

---

[1] - الماوردي. الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 17.

القاعدة الأولى: وتتعلق بالشروط الخِلقية (الجسمية) والخُلقية (المعنوية) للخليفة

أ – الشروط الجسمية: وهذه المقصود بها، حسب تعبير الماوردي، "سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، ليصبح معها مباشرة ما يدرك بها. وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض".[1] لكن ما أثر فقد بعض هذه الأعضاء على الترشح لمنصب الخلافة أو على الصلاحية في الاستمرار فيه؟ وإذا تجاوزنا تفاصيل الماوردي، الذي أطنب كثيرا في هذه المسألة؟[2] فإن ابن خلدون قد ميز بين حالتين – بما يغني عن ذكر تفصيلات الماوردي – حيث فرّق بين العيوب الجسمية المطلقة، والتي تمنعه من أداء وظيفته، وحالة العيوب الأخرى التي تشوه منظره فقط، ولا تمنعه ماديا من القيام بأعماله.

قال ابن خلدون: "وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون، والعمى، والصمم، والخرس، وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل، كفقد اليدين والرجلين، فتشترط السّلامة منها كلها، لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه، وإن كان إنما يشين المنظر فقط، كفقد هذه الأعضاء، فشرط السلامة منه شرط كمال. ويلحق بفقدان الأعضاء، المنع من التصرف".[3] كالأسر.

ب – الشروط الخُلقية (المعنوية): ويقصد بها "العدالة" أو "الأخلاق الفاضلة" كالتقوى والورع، والصدق، والأمانة، والعدل، ورعاية الآداب الاجتماعية، مراعيا في كل ذلك ما أوجبه الشرع لتحقيق هذه المقاصد.

هذا ولقد أبدع الماوردي، في تفسير ذلك بقوله: "والعدالة أن يكون صادق اللهجة، ظاهرة الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقّيا المآثم ، بعيدا عن الرّيب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه ...".[4]

وإذا كانت العدالة، حسب تعبير الماوردي، لا تقتصر على مجرد الامتناع والتخلي عن المحرمات والمعاصي والرذائل، وعن كل ما يخلّ بالمروءة، ولا حتى عن مواطن

---

[1] - الماوردي. الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 17.

[2] - المرجع نفسه. ص 41 – 46.

[3] - ابن خلدون. المقدمة. مرجع سابق. ص 246 - 247.

[4] - الماوردي. الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 129.

الشبهات، إلا أنه لا تعني بأي حال "العصمة" فهذه الصفة لا يدركها إلا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

ومرجع اشتراط صفة العدالة في منصب الخليفة، كما يرى ابن خلدون، لكونه "منصب ديني، ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها فكان أولى باشتراطها فيه، ولا خلاف في انتقاء العدالة فيه بفِسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها، وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف ..". [1]

القاعدة الثانية: وتتضمن الشروط المعتبرة في أهل الولاية الكاملة

يجب أن يكون المرشح للرئاسة في الدولة الإسلامية، من أهل الولاية الكاملة، وهذا الوصف يتضمّن عدة شروط، وهي: الإسلام، الذكورة، البلوغ، العقل، والحرية، ونوجزها على النحو التالي:

أ – الإسلام: يجب أن يكون المبايع له بالإمامة مسلما، لأنّ وظيفته نفسها تقتضي ذلك، إذ تنحصر في إقامة الدين الإسلامي، بتنفيذ أحكامه وتوجيه سياسة الدولة في حدوده، وضمن مبادئه واتجاهاته. ولا يتصوّر ذلك إلا من مسلم. والقرآن الكريم أوجب على المسلمين طاعة الأمير المسلم قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم".[2] لذلك أجمع المسلمون، كما قال القاضي عياض: "على أن الإمامة لا تنعقد لكافر".[3] لأن الله تعالى يقول: "**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**".[4] وقد علق الإمام ابن حزم على هذه الآية بقوله: "والإمام من أعظم السبيل".[5] ومن ثمة تكون ضرورة تحقيق هذا الشرط في متولي الإمامة العظمى في الدولة الإسلامية، أمر ظاهر،

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة. مرجع سابق. ص 246. أيضا. الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 251.

[2] - سورة النساء. آية 58.

[3] - صحيح مسلم، بشرح النووي. ج 12. ص 228.

[4] - سورة النساء. آية. 141.

[5] - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، جـــ 5، ص 10.

وبدهي، وهو فوق ما تحتّمه طبائع الأشياء، ومنطق العقول، توجبه النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.[1]

ب – الذكورة: اتفق الفقهاء على عدم جواز تولية المرأة، منصب الإمامة العظمى، نظرا للتّبعات والأعباء والمسؤوليات العظيمة التي يتطلبها المنصب، والتي لا تتفق مع طبيعة المرأة، واحتجوا بأحاديث وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم منها: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".[2] وذكر الإمام ابن حزم رحمه الله "أن جميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد منهم يجيز إمامة امرأة، ولا إمامة صبي لم يبلغ، إلا الرافضة فإنها تجيز إمامة الصبي، .. ثم عقب على ذلك قائلا: "وهذا خطأ لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب، والإمام مخاطب بإقامة الدين".[3]

قال حجة الإسلام الإمام الغزالي: "فلا تنعقد الإمامة لامرأة، وإن اتّصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال".[4] ومن تعليل ذلك، أيضا، أن منصب الإمامة، يقتضي مخالطة الرجال، واستشارتهم، وقيادة الجيوش، وعقد الاجتماعات والمفاوضات، وإمامة المسلمين في الصلاة .. وما إلى ذلك، وإذا كانت بعض هذه المهام، مما يفوق ما تتحمله طبيعة المرأة، فإنها عاجزة عن القيام ببعضها من الناحية الشرعية.[5]

جـ - البلوغ: وهذا لأن غير البالغ غير مكلف، ومن ثم فإن أحكام الشريعة لا تجيز تصرفاته سواء كانت متعلقة بنفسه أو بغيره إلا بولي قال الرسول صلى الله عليه وسلم "رفع القلم عن ثلاث"، عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ".[6]

---

[1] - أنظر، المودودي (أبو الأعلى) تدوين الدستور الإسلامي.مرجع سابق. ص 64 – 65 والهامش.
- الخالدي (محمود) قواعد نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق. ص 295 – 296 والهامش.
- عوده (عبد القادر) الإسلام وأوضاعنا السياسية. مرجع سابق. ص 134 – 135.

[2] - أنظر، صحيح البخاري. ج8. ص 97.

[3] - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق. ج4، ص 179.

[4] - الغزالي (محمد بن محمد) فضائح الباطنية، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، مطبعة الدار القومية للطباعة والنشر، مصر 1964، ص 180 وما بعدها.

[5] - راجع، دبوس (صلاح الدين) الخليفة توليته وعزله، مرجع سابق. ص 274 – 276 والهامش.

[6] - صحيح البخاري.

ولهذا، يقول الماوردي: "فإن غير البالغ لا يجري عليه قلم، ولا يتعلق بقوله على نفسه حكم، فكان أولى ألا يتعلق به على غيره حكم".[1]

د – العقل: وهذا الشرط ضروري لنفس الأسباب التي استلزمت شرط البلوغ، فمن ذهب عقله بجنون أو بغيره، كالعته، والسفه،والغفلة، لا تنعقد له الإمامة، لأنه غير أهل للمسؤولية عن نفسه، ومن ثم فهو غير أهل للمسؤولية عن غيره، قال الإمام أبو حامد الغزالي – رحمه الله – "فلا تنعقد لمجنون، فإن التكليف ملاك الأمر وعصامه، ولا تكليف على صبي ومجنون لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "رفع القلم عن ثلاث ...".[2]
غير أن الماوردي لم يكتف في هذا الصدد بالتمييز العادي، بل تطلب شروطا أشد حيث يقول: "ولا يكتفى فيه بالعقل الذي يتعلق به التكليف من علمه بالمدركات الضرورية حتى يكون صحيح التمييز، جيّد الفطنة، بعيد عن السهو والغفلة، يتوصّل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل، وفصل ما أعضل".[3]

هـ - الحرية: وهذا شرط ضروري، إذ لا تنعقد الإمامة لعبد، لأنه يفتقد الولاية على نفسه أصلا، فكيف تكون له الولاية على غيره. غير أن من أعتق يجوز له أن يكون من أهل الولاية العامة. وبدهي أنه بزوال الرّق لم يعد لهذا الشرط أي فائدة.[4]

---

[1] - الماوردي. الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 128.

[2] - الغزالي (محمد بن محمد) فضائح الباطنية. مرجع سابق. ص 180.

[3] - الماوردي. نفسه. ص 128.

[4] - نازع الخوارج في هذا الشرط استدلالا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا، وإن تأمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"غير أن هذا مردود عليه من أوجه:

أولا: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد يضرب المثل بما لا يقع في الوجود عادة، ومن أجل المبالغة في الأمر بالطاعة، ويشبه هذا الوجه قوله تعالى: "**قل إن كان للرحمن ولد، فأنا أول العابدين**" الزخرف الآية. 81. وهذا ما ذهب إليه الشنقيطي رحمه الله واعتبر أن العبد الحبشي استعمل لأن يكون مأمورا من جهة الإمام الأعظم على بعض البلاد وهو أظهرها". وهذا الوجه هو الذي ذهب إليه الإيجي. أنظر ابن خلدون، المقدمة ص 248.

ثانيا: ويمكن أن يطلق على الشخص اسم العبد، نظرا لاتّصافه بذلك سابقا، ولكن وقت التولية يجب أن يكون حرا على غرار قوله تعالى: "**وآتوا اليتامـــى أموالهـــم**".

ثالثا: ويمكن أن يكون المراد به المتغلب لا المختار، ويؤيد هذا لفظ "تأمّر" حيث يدل على أنه تسلط على الإمارة بنفسه.

- راجع. الريس(محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 257.=

القاعدة الثالثة: شرط الكفاية العلمية

من شروط الإمامة أن يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم، تمكّنه من تدبير شؤون الأمة وسياستها، وتؤهّله لتنفيذ قوانين الإسلام، ودفع الشّبهات عن العقائد، وغير ذلك. ولكن إلى أي مستوى ينبغي أن يصل هذا العلم؟

ذهب الماوردي إلى أنه "العلم المؤدّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام"[1] ثم فصل ذلك في باب ولاية القضاء، ضمن شروط القاضي بقوله: "أن يكون عالما بالأحكام الشرعية. وعلمه بها يشتمل على علم أصولها، والارتياض بفروعها، والأصول الأحكام في الشرع أربعة:

أحدها: علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصحّ به معرفة ما تضمّنه من الأحكام ناسخا ومنسوخا، ومحكما ومتشابها، وعموما وخصوصا، ومجملا ومفسرا.

والثاني: علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والثالث: علمه بتأويل السلف فيما أجمعوا عليه، واختلفوا فيه، ليتبع الإجماع ويجتهد برأيه في الاختلاف.

الرابع: علمه بالقياس، الموجب لردّ الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها، حتى يجد طريقا إلى العلم بأحكام النوازل، وتمييز الحق من الباطل. فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة في أحكام الشريعة صار بها من أهل الاجتهاد ..".[2]

=

- أنظر. الشنقيطـــي (محمد الأمين بن محمد المختار الجكني) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، جـ 1، خرج آياته وأحاديثه الشيخ محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 53. مدكور (محمد سلام) معالم الدولة الإسلامية. مرجع سابق. ص 247.
- كما نازع بعض الكتاب المعاصرين في هذا الشرط، بحجة أن العبد مخاطب كالحر بالأمور الشرعية. أنظر في هذا الرأي. دبوس (صلاح الدين) الخليفة توليته وعزله، مرجع سابق. ص 272 والهامش.

[1] - الماوردي. الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 128.

[2] – الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص 130. ذكر الماوردي هذه الشروط ضمن شروط القاضي، وهي ذاتها التي تشترط في الإمامة العظمى وزياد ة- أنظر، الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 247.

وفي نفس هذا الاتجاه، يذهب ابن خلدون، حيث الكفاية العلمية عنده – فيمن يترشح للإمامة – هي أهلية الاجتهاد. يقول في مقدمته: "أما اشتراط العلم فظاهر، لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها. وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها. ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهدا، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال".[1]

غير أنه نظرا لكثرة الشروط المتطلبة في من يترشح لشغل منصب الإمامة، وتعذر اجتماعها – في الأعم الأغلب – في شخص واحد، جعل بعض الفقهاء يعتبرون بعض الشروط، ومنها هذا الشرط، من الشروط المستحبة والكمالية لا الواجبة والحتمية، ومن ثم اقتصروا على معرفته الكافية بأحكام الشريعة، ومن العلوم الأخرى لتمكينه من ممارسة وظيفته على الوجه الذي يحقق المصلحة المبتغاة من وراء اختياره وفق أحكام الشرع الحنيف؛ وفي حالة ما إذا عرضت عليه مسائل تقتضي الاجتهاد والنظر، استطاع أن يرجع لغيره من مجتهدي زمانه ليستعين برأيهم ومشورتهم. ومن هؤلاء الفقهاء، الإمام ابن حزم[2]، وأكثر الفقهاء الحنيفة، وغيرهم[3] . ومع ذلك نقول، أنه ليس هناك ما يمنع المسلمين في أي عصر من اشتراط مستوى أو درجة علمية معينة تكون ضمن الشروط الواجبة لمن يترشح لشغل منصب الخلافة. أو الرئاسة العليا في الدولة الإسلامية.

القاعدة الرابعة: شرط الثقافة السياسية والحربية والإدارية

إنه مما يقتضي توفره أيضا في الإمام أو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية أن يكون على دراية وخبرة وكفاية عالية لإدارة أمور الدولة العامة من سياسية وعسكرية وإدارية بمهارة السياسي المحنّك، ولقد عبّر الفقهاء على هذا المعنى بألفاظ مختلفة، كالحكمة، والكفاءة، والشجاعة، والإقدام... وغيرها.

---

(1) - ابن خلدون – المقدمة. مرجع سابق. ص 246.

(2) - الإمام بن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. مرجع سابق جـ 5. ص 6 - 9.

(3) - راجع الآراء التي تعتبر "الاجتهاد" من شروط الأفضلية الخالدي (محمود) قواعد نظام الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 299 – 300 والهامش.

- الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 246 والهامش. والذي يرى أن المتأخرين، ومنهم الإمام الغزالي، قد أجازوا ذلك للضرورة.

فالماوردي، مثلا، عبّر عنه "بالرأي المفضي إلى سياسة الرعية، وتدبير المصالح، والشجاعة، والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة، وجهاد العدو." [1]

وقال أبو يعلى: "أن يكون فنيا بأمر الحرب والسياسة، وإقامة الحدود، ولا تلحقه رأفة في ذلك، والذب عن الأمة". [2]

أما ابن خلدون فقد عبر عن هذا الشرط بقوله: "...أن يكون جزئيا على إقامة الحدود، واقتحام الحروب، بصيرا بها، كفيلا بحمل الناس عليها، عارفا بالعصبية، وأحوال الدهاء، قويا على معاناة السياسة، ليصح بذلك ما جعل عليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام وسياسة الدنيا وتدبير المصالح". [3]

والواقع أن اجتماع كل هذه الصفات المذكورة، بقدر ما هي مطلوبة في الإمام لكي تؤهله للقيام بواجباته الدينية على احسن وجه، وتحقق المصالح العليا للامة، فإنها تعتبر – مع ذلك – على رأي بعض الفقهاء، صفات أو شروط أفضلية، ليست صفات واجبة بحيث لا تنعقد الإمامة بدونها. فالإمام – كما أشرنا من قبل – يستطيع أن يستعين برأي ومشورة المجتهدين فيما يحتاجه من العلم، وبنصائح المحنكين من الرجال، فيما يحتاج إليه من السياسة والحكمة في سداد الرأي والفطنة، كما يعتمد على القادة الأكفاء فيما يتعلق بالخبرة والتجربة في الشؤون العسكرية والحربية. وعليه فإذا كان من الأفضل أن تتوفر الشروط المذكورة في المتر شح لمنصب الخلافة، إلا أن تخلّفها لا يمنع من انعقادها من الناحية الشرعية لكونها شروط أفضلية. [4]

القاعدة الخامسة: وتتعلق بشرط نسب الخليفة

وقع خلاف شديد بين الفقهاء والعلماء المسلمين حول شرط قرشيّة الخلافة، ما بين اعتباره شرطا لازما وضروريا لانعقادها، أو كونه مجرد شرط أفضلية فحسب، إلى عدم اعتباره أصلا: لعدم وجود نص صحيح يدل عليه. [5]

---

[1] - الماوردي. الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 128.

[2] - الفراء (أبو يعلى محمد بن الحسين) الأحكام السلطانية. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983، ص 20.

[3] - ابن خلدون - المقدمة – مرجع سابق. ص 522.

[4] - أنظر في هذا المعنى. الخالدي (محمود) قواعد نظام الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 300- 301

- دبوس (صلاح الدين) الخليفة تولية وعزلة. مرجع سابق. ص 279.

[5] - الخالدي (محمود) قواعد نظام الحكم في الإسلام. مرجع سابق 301 – 302..

يرى جمهور العلماء من أهل السنة أن يكون الإمام من قريش، وعبر عن رأيهم الماوردي قائلا: " والسابع: النّسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه".[1] ومن ثم، يرى هؤلاء ضرورة توافر شرط القرشيّة في الخلافة وهم يستدلون بمجموع الأحاديث التي وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم، إضافة إلى استدلالهم بالإجماع الذي وقع في سقيفة بني ساعدة بعد مناقشات الصحابة، واحتجاج أبي بكر الصديق بقول النّبي صلى الله عليه وسلم "الأئمة من قريش".[2]

هذا، ومن الأحاديث المعتمدة في قرشيّة الخلافة، الأحاديث الآتية:

1 – حديث ابن عمر عن الرسول صلى الله عليه وسلم "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي اثنان".[3]

2 – حديث معاوية عن الرسول صلى الله عليه وسلم "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا أكبّه الله على وجهه، ما أقاموا الدين".[4]

3 - حديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله علي وسلم "الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم".[5]

مناقشة شـــرط القرشيّـــــة

إذا كان جمهور العلماء من أهل السنة قد اجتهدوا في فهم النصوص المذكورة وقرروا ضرورة توافر شرط القرشية في من يتولى خلافة المسلمين، إلا أن هذا الاجتهاد لا يمكن التسليم بديمومته زمانا ومكانا، إذ قد عورض من قبل الرافضين له، وذهبوا في توجيه الأحاديث المذكورة في هذا الباب عدة اتجاهات، ومن ثم نقض اشتراط القرشيّة من عدة أوجه نوجزها في الآتي:

الوجه الأول: منازعة الخوارج، وجمهور المعتزلة، وبعض المرجئة في اشتراط القرشيّة، إذ قالوا أن الإمامة صالحة في كل الناس في قريش، وفي غيرهم، لورود أحاديث توجب الطاعة

---

[1]، [2] - الماوردي الاحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 18 – 20.

[3] - صحيح مسلم.

[4] - متفق عليه.

[5] - متفق عليه.

لكل من يتولى أمور المسلمين حتى وإن كان غير قرشي.[1] ويذكر ابن خلدون أن أبا بكر الباقلاني، وهو من كبار الأشاعرة وعلماء أهل السنة في القرن الرابع الهجري كان من أوائل من ذهبوا إلى نفي شرط القرشيّة ثم تبعه آخرون، وذلك لما أدرك ما عليه عصبية قريش من التلاشي والإضمحلال ...[2]

الوجه الثاني: يرى بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين أن هذه الأحاديث قد وردت على سبيل الأخبار بالغيب لا الأمر، ومن أهم ما استندوا إليه من حجج ما يأتي:

أ – مطالبة الأنصار بالخلافة، ولو كان الأمر يتعلق بالأحكام، لما طالبوا بها.

ب – نص القرآن بتداولها بين الناس.

جـ – عدم إشارة أبي بكر إلى هذه الأحاديث كلها في خطابه إلى الأنصار.[3]

الوجه الثالث: إن هذه الأحاديث، وإن تضمّنت أمرا باشتراط النسب القرشي إلاّ أن ذلك مرهونا بإقامة قريش لأحكام الدين، فإن لم يقيموها استبعد هذا الشرط، وذلك طبقا لما ورد في حديث معاوية "إن هذا الأمر في قريش... ما أقاموا الدين".[4]

الوجه الرابع: إن مفهوم الأمر الوارد في أحاديث قرشية الخليفة قد خصص بوجوب الطاعة لكل من يتولى أمر المسلمين، أو على حد تعبير الإمام الشوكاني: "لا ريب أنّ في بعض هذه الألفاظ ما يدل على الحصـــر، ولكن قد خصص مفهوم هذا الحصر، أحاديث وجوب الطاعة على العموم، وبذلك صرّح القرآن الكريم. على أنه قد ورد بوجوب الطاعة

---

(1) - ومن هذه الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة" فتح الباري. 121/13.

(2) - ابن خلدون، المقدمة. مرجع سابق. ص 248. محمد ضياء الدين الريس – النظريات السياسية الإسلامية – مرجع سابق. ص 254. كما يرى إمام الحرمين، الجويني. أن حديث "الائمة من قريش" ليس في حكم المستفيض المقطوع بثبوته يقول: " إن نقلة هذا الحديث معدودون لا يبلغون مبلغ التواتر.

- أنظر مدكور (محمد سلام) معالم الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 247.

(3) – أنظر. دبوس (صلاح الدين) الخليفة وتوليته وعزله. مرجع سابق. ص 258 – 259.

(4) – أبو زهرة (محمد) تاريخ المذاهب الإسلامية. دار الفكر العربي. مصر. د.ت.ص 134.الخالدي ((محمود) قواعد نظام الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 304 – 305. والذي يرى أن هذه الأحاديث الواردة في هذا الباب قد وردت بصيغة الأخبار لا الأمر، ومن ثم فهي تدل على الندب لا على الوجوب، الأمر الذي يجعل القرشية شرط أفضلية لا شرط انعقاد.

لغير القرشي على الخصوص كحديث: "أطيعوا السّلطان وإن كان عبدا حبشيا رأسه كالزبيبة ". ومن زعم أن ثمة فرقا بين الإمام والسّلطان فعليه الدليل".[1]

الوجه الخامس: إن الأحكام الواردة في تلك الأحاديث تدور مع علّتها وهي العصبية، ومن ثم فإن الأمر الوارد فيها مقيد ببقاء العصبية والغلبة في قريش، فإن زالت العصبية وتلاشت الغلبة. قد هذا الشرط قيمته. يقول ابن خلدون: ".. فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشيّة وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبة قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية".[2]

وكما يرى البعض فإن فهم كلمة "عصبة " في كلام ابن خلدون إنما تعني القوة والمناصرة الواقعية، أو بالمعنى الذي نعبر عليه اليوم بالقاعدة الشعبية أو السند، أو الدعم الشعبي. وهو معنى مختلف ومتميّز عن المعنى المذموم شرعا، وإن كان قريبا منه ومجاورا له. وإلى هذا المعنى أشار أبو بكر حين قال في السقيفة. إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من العرب"[3].

وبعد تعقيبه علا كلام ابن خلدون المتقدم، يرى محمد ضياء الدين الريس، أن تحقيق الغاية والمقصد من اشتراط القرشية يجب أن يتطوّر الآن تبعا لتطور درجة الوعي السياسي والاجتماعي للجماعة زمانا ومكانا، فإذا كانت كل من القوة والطاعة تقوم على العصبية فيما مضى. " .. فإن القائم بأمور المسلمين يجب أن يكون متبوعا من الكثرة الغالبة للجماعة ليكون مطاعا مرضيا عنه ذا قوة مستمدة من الإرادة العامة ونفوذ، فيترتب على وجوده حصول الوحدة وتنتفي دواعي الخلاف. وهذه الميزات لا يمكن أن تظهر في هذا العصر إلا بطريق الانتخاب أو الاختيار... فلم يعد أساس الاجتماع اليوم، هو الرابطة القبلية، وإنما الرابطة السياسية أو الاجتماعية.." [4]

---

[1] - أنظر دبوس (صلاح الدين) الخليفة تولية وعزلة. من مرجع سابق. ص 260.

[2] – ابن خلدون. المقدمة. مرجع سابق. ص 249 وما بعدها.

[3] – المبارك (محمد) نظام الإسلام – الحكم والدولة – مرجع سابق. ص 70.

[4] - أنظر، الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 260 – 261.

هذا، وبالإضافة إلى ما تقدم من تفسير وتوجيه لأحاديث القرشية، فإنه ينبغي أن تفهم تلك النصوص أيضا، في ضوء المبادئ والقواعد العامة التي تحكم النّظام الإسلامي ومنها.[1]

أ – أن الإسلام اقرّ أصلا هاما هو المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، وحصر التفاضل بينهم في التقوى وما يعود على المجتمع بالخير والصلاح، وألغى فكرة التمييز الناتج عن الانتساب على عشيرة أو قبيلة أو قوم أو طبقة. قال تعالى: "**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم**[2]". ومن ثم كانت جميع المناصب والمسؤوليات والمراكز في الدولة الإسلامية حقا مشاعا بين أفراد الأمة.

ب – إنّ اشتراط القرشية ليست من المسائل التعبدية، وإنّما هي من الأحكام المتعلقة بمصالح العباد، ذات الصلة بالمسائل الدستورية الخاضعة للأوضاع والظروف الواقعية والاجتماعية والسياسية للدولة الإسلامية. أي أنها من باب السياسة الشرعية المتغيرة بتغير العوامل والظروف، وليست من باب المبادئ العامة الثابتة بدليل إجماع علماء المسلمين عبر التاريخ الطويل على إقرار ولاية غير القرشيين.[3]

جـ – إن نصب الإمام غرضه ربط زمام المسلمين، ورعاية الإسلام، وتطبيق أحكامه، وحيث لا يمكن ترك الخلق سدى، لتعذر شرط القرشية، لذا اصبح الكلام عنه الآن غير ذي موضوع، ولذمه التاريخ. وحتى لا تتعطل الأحكام الشرعية، وتتمكن الأمة من أداء واجبها في نصب الإمام، فيكفي أن تختاره بالطرق الشرعية المناسبة زمانا ومكانا، وفي إطار المبدأ العام، وهو الاختيار أو الانتخاب.[4]

ثانيا: أهل الحل والعقد: وهؤلاء هم من يطلق عليهم، عند علماء السياسة الشرعية "أهل الاختيار" وهم زعماء الأمة، وأهل المكانة فيها الذين عرفوا بالخبرة في شؤونها، والمعرفة

---

[1] - راجع أبو زهرة (محمد) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، مرجع سابق، ص 236 – 238.

[2] - سورة الحجرات. آية 13.

[3] – المبارك (محمد) نظام الإسلام. الحكم والدولة.مرجع سابق. ص 71.

[4] – مدكور (محمد سلام) معالم الدولة الإسلامية – مرجع سابق. ص 248.

- الطماوي (سليمان مجمد) السلطات الثلاث. مرجع سابق. ص 281 – 283.

بسياستها فنالوا رضا وثقة السواد الأعظم فيها،[1] لـــذلك يصـــحّ اعتبارهــم – نظرا لهذه الصفات – نوابا للامة وممثلين لها.[2]

ومن أولى المهام الرئيسية التي تناط بأهل الحل والعقد أو "أهل الاختيار" كما يسمّيهم الماوردي هي البحث عن أهل الإمامة أ و الخلافة. وذلك يتفحّص أحوالهم والتأكّد من توافر الشروط المعتبرة فيهم، والترجيح بينهم إذا ما تعدّدوا لمنصب الخلافة لاختيار أصلحهم، وإعطائه البيعة الخاصة.

ونظرا لخطورة هذه المهمة الملقاة على عاتقهم، فإنه يجب ان تتوافر فيهم شروط معينة أجملها الماوردي في ثلاثة شروط هي كالأتي:

أولا: العدالة الجامعة لشروطها.

ثانيا: العلم الذي يتوصّل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

ثالثا: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة اصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.[3]

وواضح من الشروط المتقدمة، أن مدلول أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار عند علماء السياسة الشرعية، هو أوسع من مدلول المجتهدين في عرف الأصوليين نظرا لكثرة وقساوة الشروط التي يتطلبونها في طائفة المجتهدين، الأمر الذي يجعلهم في طليعة أهل الحل والعقد، لاستيفائهم شروطهم، بل ويزيدون عليها، لذلك كان كل مجتهد هو – بالضرورة – من أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد.[4]

وإذا كانت وظيفة المجتهدين هي بالأساس مهمة تشريعية، وذلك باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، فإن مهمة أهل الاختيار هي سياسية بالدرجة الأولى، إذ تنحصر في فحص شروط المرشحين للإمامة، والترجيح بينهم إذا ما تعددوا، ثم قيامهم بالبيعة الخاصة لمن يرونه جديرا باستحقاقها، ثم يقدمونه بعد ذلك لجمهور الأمة لإعطائه البيعة العامة.

---

[1] – الأنصاري (عبد الحميد) الشورى وأثرها في الديمقراطية. مرجع سابق. ص 237.

[2] - فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي. مرجع سابق. ص 251.

[3] - الماوردي. الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 17.

[4] - أنظر الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 183.

- الطّمّاوي (سليمان محمد) السلطات الثلاث. مرجع سابق. ص 386.

هذا، ولقد شرح الماوردي مهمة أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار، تفصيلا، حيث وضع ضوابط الاختيار، وكذا الحلول المفترضة لمواجهة ما قد ينشأ عنها من إشكاليات أثناء إدارة هذه المرحلة من اختيار الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية.

قال الماوردي: " فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدّموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقّفون عن بيعته، فإذا تعيّن لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عروضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقّيها.."[1]

أما إذا لم يتميّز بين المرشحين واحد بعينه، فإن الماوردي يضع الضوابط التالية للتفصيل:

أ– فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان، قدّم لها اختيارا أسنّهما – وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطا – فإن بويع أصغرهما سنّا جاز.

ب – ولو كان أحدهما اعلم والآخر أشجع رُوعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور، وظهور البغاة، كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع، كان الأعلم أحق.

جـــ – وإذا وقف الاختيار على واحد من اثنين فتنازعاها، مع تكافؤ أحوالهما، فقد انقسم الفقه التقليدي لحل هذه الإشكالية إلى رأيين:

الأول: يقرع بينهما فيقدّم من قرع منهما.

الثاني: يترك الأمر لأهل الحل والعقد لبيعة أيهما شاءوا من غير قرعة.

د – لو تعيّن لأهل الحل والعقد واحد هو افضل الجماعة، فبايعوه على الإمامة، ثم ظهر من هو أفضل منه.انعقدت ببيعتهم إمامة الأول، ولم يجز العدول عنه إلى من هو أفضل منه.

---

[1] - الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق. ص 23.

هـ - لو ابتدأ أهل الحل والعقد في بيعة المفضول مع وجود الأفضل، فهنا نكون أمام فرضين:

الفرض الأول: أن يكون ذلك الابتداء لعذر دعا إليه من كون الأفضل غائبا، أو مريضا، أو كون المفضول أطوع في الناس، وأقرب إلى قلوبهم من الأفضل، ففي مثل هذا الفرض، تنعقد البيعة الخاصة للمفضول، وتصحّ إمامته.[1]

الفرض الثاني: أن يكون ذلك الابتداء لغير عذر، فهنا انقسم الرأي الفقهي إلى قولين:

الأول: ويرى أصحابه، ومنهم الجاحظ، أن البيعة لا تنعقد، لأن الاختيار إذا دعا إلى أولى الأمرين، لم يجز العدول إلى غيره مما ليس بأولى، كالاجتهاد في الأحكام الشرعية.

الثاني: وهو لجمهور الفقهاء والمتكلمين، ومضمونه أن الإمامة جائزة، والبيعة صحيحة. ولا يكون وجود الأفضل مانعا من إمامة المفضول...لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق...[2]

ثالثا: عامة المسلمين

ما هو الدور المسند لعامة المسلمين في العملية الانتخابية للرئيس الأعلى للدولة الإسلامية؟ هل هم أصحاب الحق الأصيل في تلك العملية بحيث لا تنعقد الإمامة ألا ببيعتهم، أم أن انعقاد البيعة وصحة الإمامة يتحقق كل منهما بمجرد أخذ البيعة الخاصة من أهل الحل والعقد؟

إن جميع الفقهاء الذين تعرضوا لموضوع اختيار الخليفة متّفقين على ضرورة أن يتم ترشيح الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد، غير أن كلامهم، بعد ذلك، يشوبه الغموض فيما يتعلق بالأثر الشرعي المترتب على هذه الخطوة. هل يعتبر اختيار الخليفة نهائيا، بمجرد اختياره من طرف أهل الحل والعقد وإعطائه البيعة الخاصة؟ أم أن ذلك لا يكون تاما إلا بموافقة باقي المسلمين وإقرارهم لاختيار أهل الحل والعقد بواسطة البيعة العامة؟

الواقع أن هذه المسالة بتنازعها رأيان نوجز هما كالآتي:

---

[1] – أنظر: الفراء (الأحكام السلطانية) مرجع سابق، ص 23.

[2] – الماوردي، الأحكام السلطانية. مرجع سابق. ص 24 – 25.

الرأي الأول: ويرى أصحابه أن أهل الحل والعقد يعقدون البيعة – أي يختارون الإمام – بصفة نهائية. فالماوردي مثلا، ذهب إلى أن الإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما: باختيار أهل الحل والعقد.[1]

وقال ابن حجر "وتنعقد الإمامة بطرق أحدها بالبيعة، كما بايع الصحابة أبا بكر رضي الله تعالى عنهم، والأصح أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه النّاس الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر النّاس ..".[2]

وفي نفس الاتجاه يقرر المرحوم عبد الوهاب خلاف أن: " من استجمع الشروط المتفق عليها لا يصير إماما له على الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأي".[3]

هذا، ورغم ما يمكن استنتاجه من الآراء السابقة، من أن أهل الحل والعقد يملكون العقد النهائي للخليفة باعتبارهم نوابا للامة، إلا أن بعض كتابات الماوردي – وهو من القائلين بذلك – تضمنّت عبارات تشكّك كثيرا في هذه النتيجة، حيث يقول: " فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفّحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقّفون عن بيعته".[4] فكأن الناس لا بد إذن أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد، ويكون لهم بالتالي أن يبايعوا أو أن يتوقفوا.

وإذن، فإن أهل الحل والعقد، لا يملكون الاختيار النهائي، وأن اختيارهم الذي يجرونه لا يعدو أن يكون ترشيحا، ويدل على ذلك – أيضا – عبارة أخرى وردت أثناء تقرير الماوردي للمذاهب، حيث يقول: "لأن مقصود الاختيار تمييز المولّى".[5]

---

[1] - الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق. ص 21..

[2] - ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي) تحفة المحتاج بشرح المنهاج. ضبطه وصححه وخرّج آياته عبد الله محمود محمد عمر، مجلد 4، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 103.

[3] – خلاف (عبد الوهاب) السياسة الشرعية، مرجع سابق. ص 56.

[4] - الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق. ص 23.

[5] – أنظر في هذا الاعتراض. الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 188 – 189.

ورغم هذا الاعتراض، فقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين صراحة إلى أن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة بصفة نهائية، ويعقدون بذلك عقد الإمامة، وليس ذلك لبقية الأمة. ومن بين هؤلاء الدكتور، أحمد شلبي الذي يرى أن اختيار الخلفاء يتم بواسطة أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة ويختارون الحاكم باسمها...ثم يضيف صراحة". وليس للعامة شأن في اختيار الرئيس " الخليفة " لأنهم لا يستطيعون التّقويم وحسن الاختيار لهذا المنصب الكبير ".[1] كما يذهب إلى نفس الرأي الدكتور عبد الحميد متولي حيث يقول: " وهؤلاء هم من يطلق عليهم أهل الحل والعقد، وبمجرد مبايعة هؤلاء للخليفة، تنعقد مبايعته، وتتمّ إمامته، وتجب طاعته على جميع أفراد الأمة، ويتبيّن من ذلك أن من لهم حق اختيار الخليفة (أي المبايعة) ليس عامة الشعب".[2] ونفس الاتجاه يقرّره الدكتور، محمود الخالدي، حيث بعد أن أورد رأي النووي الذي يقول: " وتنعقد الإمامة بالبيعة، والأصح بيعة أهل الحل والعقد... الذين يتيسر اجتماعهم "، وكذا رأيي كل من الماوردي، وأبي يعلى واتفاقهما في أن أهل الاختيار تقوم بهم الحجة، وببيعتهم تنعقد الخلافة. قال:" وهكذا جرت أقوال العلماء أن الخلافة تنعقد ببيعة أهل الحل والعقد، الذين سماهم البعض أهل الاختيار، فانحصرت بيعة الانعقاد بعدد معيّن من المسلمين، فإذا تمت بيعة الانعقاد أصبح المبايع رئيسا للدولة الإسلامية... أما من عداهم، فإنه بعد انعقاد الخلافة للخليفة تصبح بيعة طاعة، أي بيعة انقياد للخليفة، لا بيعة عقد للخلافة".[3]

الرأي الثاني: ويرى أصحابه أن أهل الحل والعقد لا تعدو وظيفتهم الترشيح لمنصب الخلافة، وبعد تمام الترشيح يبايع جماهير المسلمين الخليفة، وبذلك وحده يصبح اختياره، نهائيا.

وبناء على ذلك، فإن البيعة الخاصة التي يقوم بها أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار، ليست سوى بيعة ترشيحية لمن اعتقدوه مستحقا وأهلا للإمامة، أما أصحاب

---

[1] - شلبي (أحمد) السياسة في الفكر الإسلامي. مرجع سابق. ص 60 – 63. غير أنه يستدرك على رأيه المتقدم بقوله: " إنه إذا كانت المدنية الحديثة وانتشار التعليم والثقافة قد رفعت شأن الأمة، ووضعت الجماهير بحيث تستطيع أن تختار الرئيس بصفة مباشرة، فإن ذلك يكون أسلم وأحسن، وهو المتّبع الآن في أكثر الدول المتحضرة. المرجع نفسه. ص 63 – 64.

[2] – متولي (عبد الحميد) مبادئ نظام الحكم في الإسلام.مرجع سابق. ص 598 وما بعدها.

[3] – الخالدي (محمود عبد المجيد) قواعد نظام الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 263 – 264.

الحق الأصيل في الاختيار النهائي للخليفة، فهم كل أفراد المجتمع السياسي يمارسونه عن طريق ما يعرف تاريخيا بالبيعة العامة.

وهذا الرأي الأخير هو ما ذهب إليه بعض الفقهاء المتقدّمين، وأكثر المعاصرين من علماء السياسة الشرعية الذي تعرضوا لبحث هذا الموضوع. فالإمام أبن تيمية – مثلا – بعد مناقشتة هذه المسألة قال: " لا يصير الرّجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان. ثم قال : " فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا إثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء موافقة غيرهم بحيث يصير ملكا بذلك".

وفي تعليقه على استخلاف عمر قال: " وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدّر أنهم لم ينفّذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما".[1]

ويؤكد هذا المعنى المتقّدم أبو حامد الغزالي، حيث في تعليقه على بيعة أبي بكر رضي الله عنه قال: " ولو لم يبايعه غير عمر، وبقي كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساما متكافئا، لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة، فإن شروط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة، وانصراف القلوب إلى المشايعة، ومطابقة الظواهر والبواطن على المبايعة. فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام، جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء. ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثر ين من معتبري كل زمان ".[2]

هذا، ويتبنّى اغلب رجال الفقه السياسي المعاصر وعلماء السياسة الشرعية الرأي المتقدم، نذكر من بينهم الدكتور محمد ضياء الدين الريس الذي استند إلى حجج كثيرة تتعلق بهذه المسألة سأقتصر على ذكر بعضها وبإيجاز وهي كالتالي: [3]

أ – ما نقله عن الماوردي من قوله أن أهل الحل والعقد يقدّمون للبيعة أكثر المترشحين فضلا وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته. وهذا يعني - حسب ما استخلصه – أن الناس لا بد أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد، وهذه

---

[1] – ابن تيمية. منهاج السنة – ج1- مرجع سابق. ص 141 – 142.

[2] – الغزالي (أبو حامد) فضائح الباطنية. مرجع سابق. ص 64 – 65.

[3] – أنظر. الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق. ص 188 – 193.

المبايعة منهم هي بمثابة تصديق على الاختيار الأول، وأن لهم الحق حينئذ أن يبايعوا أو يتوقفوا، ويستنتج من ذلك أن أهل الاختيار هم بمثابة لجنة ترشيح.

ب – قول الماوردي عن الإمامة أنها عقد مرضاة واختيار، لا يداخله إكراه ولا إجبار.

جـ – أن الرملي شارح المنهاج للنووي علق على عبارة الأخير " تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد" بقوله: لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس.

د – استشهاده برأيي ابن تيمية، وأبي حامد الغزالي، المذكورين في المسألة، وخاصة تعليقهما على بيعة كل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

هـ - قول عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، من بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين، فإنه لا بيعة له هو ولا الذي بايعه. فهذا التصريح من عمر – كما يقول – يدل دلالة قاطعة على أن البيعة لا يمكن أن تتم إلا بالرضا والاتفاق، وأن الإمامة لا أساس لها إلا الشورى، وإلا كانت اغتصابا لأمور المسلمين.[1]

وهكذا، وبناء على الرأي المتقدم، فإن الأمة، باعتبارها صاحبة الخلافة العمومية، هي صاحبة الحق الأصيل في عملية اختيار الإمام، أو الخليفة، وذلك عن طريق ممارستها لحريتها السياسية والتي تتجسد عمليا فيما يعرف في التاريخ السياسي الإسلامي، بالبيعة العامة، ومن ثم، فإن دور نظام أهل الحل والعقد – وكذا نظام العهد والاستخلاف – يقتصر على الترشيح فحسب، وأن القصد من هذا النّظام هو حسن اختيار مرشحي الخلافة، لما لأصحابه من دراية وخبرة بالشؤون العامة للأمة، خاصة ما يتعلق بمسألة الإمامة وأهلها، فقادة الفكر والرأي في كل زمان هم الذين يتولون – من الناحية العملية –

---

[1] – ومن مؤيدي هذا الاتجاه:

- الطماوي (محمد سليمان) السلطات الثلاث. مرجع سابق. ص 388.
- فاضل زكي محمد. نظرية العقد السياسي في الفكر السياسي الإسلامي. مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عدد 5 يونيو 1965. ص 87 – 88.
- الدريني (فتحي) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. مرجع سابق. ص 413 – 422.
- سميع (صالح حسن) الحرية السياسية. مرجع سابق. ص 294 – 295.
- سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام، مرجع سابق. ص 79 – 81.
- المودودي (أبو الأعلى) تدوين الدستور الإسلامي. مرجع سابق. ص 51 – 52.

التنظير للواقع السياسي والدستوري، وهم الذين يوجّهون عامة النّاس ويقودونهم لما فيه خيرهم وصلاحهم.

وبهذا يكون الاتجاه الثاني – كما نعتقد – هو الأقرب إلى جوهر الشورى وحقيقتها، لكونه يمكّن الأمة- عمليا – من ممارسة حريتها السياسية بشكل مباشر في اختيار الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، ويكشف عن حقيقة اتجاهها المعبّر عنه عن طريق البيعة العامة والتي هي شبيهة بما يعرف الآن في الأنظمة المعاصرة "بالاستفتاء الشعبي العام". إضافة إلى ما لهذه الطريقة من أثر كبير في رفع مدارك أفراد الأمة وشعورهم بالمسؤولية، وإثارة اهتمامهم بالأمور العامة.[1]

هذا، ومع اعتناقنا للاتجاه الثاني وتأييده، نرى أن كلا من الطريقتين السابقتين تعد طريقة شرعية وقانونية وذلك لما يأتي.

أولا: إن الشريعة الإسلامية – كما سبق القول – لم تأت بنصوص خاصة تتعلق بتنظيم الاختيار وأسلوبه وكيفيته، كما لم ينعقد في ذلك إجماع على طريقة معينة دون أخرى. ذلك أن هذه الأمور من المسائل التي تختلف بظروف الحال من الزمان والمكان، وقدرة الأشخاص على الانتقال والاتصال، ومن ثم يكون المسلمون في سعة من أن ينظموا أمر الاختيار بما يلائم ظروفهم ويحقّق مصالحهم، إذ ليس هناك ما يمنعهم – مثلا – من جعل اختيار رئيس الدولة موكولا إلى عامة المسلمين يمارسونه عن طريق الاستفتاء العام بعد ترشيحه من نوابهم، أهل الحل والعقد، ما دام ذلك يحقق المبدأ الأساسي وهو أن يتّم اختيار رئيس الدولة برضا عامة المسلمين بإرادة حرة ومحرّرة من أي ضغط أو إكراه.

ثانيا: لقد شهدت السوابق التاريخية في صدر الإسلام – كما مر معنا – تعدّد طرق اختيار الحكام، وتمّ كل ذلك بموافقة المحكومين، ولم يكن أي منهم مفروضا على الرعية أو ملزما لها، لو لم يكن مطابقا لرأيها وتقديرها ومحققا لمصلحتها. ومن ثم فسواء اتفق على أن يتّم اختيار رئيس الدولة بمعرفة أهل الحل والعقد كنواب للأمة – أي بطريقة غير مباشرة – أو بمعرفة عامة المسلمين، أي بطريقة الاستفتاء العام، فإن كلّا من الطريقتين تعتبر طريقة شرعية وقانونية، ومأخوذة بها في النظم الدستورية الحديثة، شريطة أن يتحقق دائما الرضا التام للأمة في اختيار رئيسها وممثليها.

---

[1] – سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام. مرجع سابق. ص 78.

الفـــــرع الثالــــث

تصور حديث لاختيار الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية في العصر الحاضر

سبق القول، أن التشريع السياسي الإسلامي بنصوصه الوحييّة قد قرر أن الشورى هي أساس الحكم في الإسلام، وأنها الركيزة الأساسية التي تتوقف عليها مشروعية الولاية العامة ولزومها. كما أن السوابق التاريخية في صدر الإسلام، قد دلّت على أن اختيار الإمام أو الحاكم وسند شرعيته مؤسس على الرضا التام للأمة أو السواد الأعظم منها،[1] والذي يتجسد، من الناحية العملية، في البيعة بعد المشاورة.

وإذا كان هذا هو الأصل، والأساس الشرعي لاختيار الحاكم في الإسلام، إلا أن أساليب الاختيار أو الانتخاب، أو طرق البيعة – والتي من خلالها يتبين رضا الأمة – لم ترد بشأنها نصوص وحيية من قرآن أو سنة تفصّل ذلك، الأمر الذي يجعلها ليست من كليات الدّين بل من فروعه التي يصحّ فيها الاجتهاد تبعا للظروف والأحوال.[2]

ومن ثم كان المسلمون في سعة من أمرهم في اختيار الأسلوب الأمثل أو الكيفية المناسبة التي تحقّق مصالحهم كما تحدّدها ظروف البيئة والزمان والمكان.

وإذا كان اختيار رئيس الدولة الإسلامية في الوقت الحاضر، يتعذر بل لا يمكن بأي حال، أن يتم وفق النماذج والأساليب التي طبقّت في عهد الخلافة الراشدة – وذلك لتطوّر وتعقّد الحياة السياسية والدستورية المعاصرة، وما تزخر به من علاقات متشابكة ومتنوعة، وتنازع لمصالح مختلفة ...وغيرها؛ فإن الأمر يستلزم إذن - وبالضرورة – وضع آليات جديدة محددة، ووسائل فعالة، قادرة على حسن ضمان عملية الشورى والاختيار بكل نزاهة وفعالية.

وبناء على ما تقدّم، وبغية وضع تصور حديث لاختيار الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية يلتزم بأصول الشريعة ومقاصدها العامة، ويتلاءم ومعطيات الحياة المعاصرة، فقد اجتهد بعض المعاصرين من رجال الفكر السياسي الإسلامي في اقتراح نموذج تطبيقي لنظام البيعة بنوعيها الخاصة والعامة، ونظرا لأهميته، ولكونه يمكّن الأمة من القيام بأداء واجبها في اختيار خليفتها أو رئيسها الأعلى للدولة على الوجه الشرعي، نرى ضرورة

---

[1] – لقوله صلى الله عليه وسلم " عليكم بالسواد الأعظم".

[2] – سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام. مرجع سابق. ص 77.

تسجيله بصفة موجزة، ثم نتعقّبه ببعض الملاحظات والاستدراكات التي نبدي من خلالها وجهة نظرنا في هذه المسألة. وصاحب هذا التصور هو الأستاذ الدكتور، ماجد الحلو. وهو كالآتي:

بعد أن افترض صاحب هذا الاقتراح قيام النّظام الإسلامي على التعددية الحزبية، والملتزمة بكليات الشريعة وأسسها العامة. قال: "وفي ظل مثل هذا النّظام الحزبي الإسلامي، يمكن أن يتم اختيار رئيس الدولة بطريقة عصرية لا تنافي أحكام الإسلام، وذلك بأن يرشّح كل حزب للرئاسة شخصا ممّن تتوافر فيهم شروط الصلاحية لها، ثم يقدّم المرشحون أنفسهم، وبرامجهم للناس، ليتّم على أساسها الترجيح بينهم". وتتم عملية الاختيار على مرحلتين:

ففي المرحلة الأولى: تقوم هيئة مضيّقة بانتخاب أحد المرشحين للرئاسة وهذه الهيئة، تقوم محل أهل الحل والعقد في إتمام البيعة الخاصة، وتتكوّن من عنصرين: أحدهما، منتخب يمكن أن يتمثل في البرلمان القائم، خاصة إذا أحسن الناس اختيار أعضائه، والآخر معين بحكم وظائف أعضائه، ومكانتهم في المجتمع، بحيث لا يكون للحكومة عليهم سلطان، ويضم عددا مماثلا من العلماء والفقهاء، وذوي الفكر في المجتمع.

وفي المرحلة الثانية: يتم عرض المرشح الذي تنتخبه هيئة الاختيار على عامة المواطنين في اقتراع عام يشبه البيعة العامة فإن وافقت أغلبية الناخبين على المرشح، صار رئيسا للدولة، وإلا كان على هيئة الاختيار ترشيح غيره، وإعادة عرض الأمر على المواطنين.[1]

تعقيـــــــب:

لاشك أن التصور المقترح، بفكرته العامة، وبتفاصيله المذكورة، قد وفق – حسب رأينا – إلى حد كبير في معالجة مسألة كيفية اختيار الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية في العصر الحديث، وذلك لما يأتي:

أ – إنه تصور شرعي: وذلك لكونه يتفق مع أصول الشريعة ومبادئها العامة، فهو إذن – لا يتنافى مع أحكام الإسلام.

---

(1) – لمزيد من التفصيل، راجع. ماجد الحلو. الاستفتاء الشعبي. مرجع سابق. ص 150 – 154.

ب – إنه تصور منطقي: وذلك لأنه ينسجم ويتلاءم مع تطورات ومستجدات الحياة السياسية والدستورية المعاصرة.

جـ - إنه تصوّر عملي: وذلك لخلوّه من التعقيد، ولسهولة تطبيقه.

وبالنظر إلى ما ذكر، فإنا نتبنّى هذا النموذج سواء، في فكرته العامة، أو في بعض تفصيلاته، إلا أن ذلك لا يمنعنا أن نستدرك عليه أمورا، نراها جديرة بالتسجيل، وتتضمن وجهة نظرنا في المسألة المطروحة، وهي كالآتي:

أولا: ما دامت المفاضلة بين مرشحي الأحزاب ستعتمد على برامجها المقترحة، وعلى مدى توافر الشروط الشخصية التي يجب توافرها في المرشحين للرئاسة، لذاك، لا نرى مانعا من تقديم أكثر من مرشح لرئاسة الدولة من طرف الأحزاب السياسية إلى هيئة الاختيار.

ثانيا: ليس هناك ما يمنع هيئة الاختيار المقترحة، وهي بصدد المفاضلة بين مرشحي الأحزاب السياسية، أن يقف اختيارها على مرشحين اثنين، في حالة ما إذا تكافأت شروطهما، وإعطائهما البيعة الخاصة. ثم بعد ذلك يتم عرض المرشحين على عامة المواطنين في اقتراع عام سري ومباشر، ليفوز برئاسة الدولة، من توافق عليه الأغلبية، ويتحصل على أكثرية الأصوات المعبر عنها في العملية الانتخابية.

ونعتقد، أن هذا الاستدراك، يحقق عدة مزايا من ضمنها:

أ – عدم تحويل عملية الانتخاب – والتي تقتضي الاختيار بين البدائل – إلى مجرد استفتاء من طرف الأمة على شخص بعينه، وذلك في حالة ما إذا اقتصرت البيعة الخاصة لهيئة الاختيار على مرشح وحيد للرئاسة.

ب – تفادي تكرار العملية الانتخابية، وذلك في كل مرة لا يتحصّل فيها المرشح الوحيد على موافقة أغلبية الناخبين، حيث تضطرّ – في هذه الحالة – هيئة الاختيار، إلى ترشيح غيره، وعرضه مرة أخرى على المواطنين.

جـ – تقليل النفقات العامة. والتي تستنزفها العملية الانتخابية المتكررة وحملاتها، في التحضير، والبرمجة، والرقابة،... وغيرها من النفقات المالية التي تصرف عادة على وسائل الدعاية العامة والخاصة في هذه المناسبات.

وأخيرا، نعتقد مع صاحب الاقتراح، أن هذا التصوّر ليس صعب التحقيق، إذ يمكن تطبيقه سواء على المستوى الإقليمي، أو على نطاق الخلافة الإسلامية، فبالإرادة الصادقة والنية الخالصة، والعمل الجاد يمكن للدولة الإسلامية – كما يقول – أن تنشئ فيما بينها اتحادا كنفدراليا، ثم بالإخلاص والمثابرة والصبر، يتطوّر إلى اتحاد فيدرالي، وعندئذ يكون للدولة الإسلامية، رئيس واحد، وحكومة واحدة، ومجلس تشريعي فيدرالي واحد، بالإضافة إلى الحكومات، والمجالس التشريعية على مستوى المقاطعات الإسلامية. وعندئذ سيفرح المؤمنون بنصر الله. [1] " وما ذلك على الله بعزيز ".[2]

المبحث الثاني

دور الحرية السياسية في انتقال سلطات الحكم وتداولها

السلطة الحاكمة في الإسلام، سلطة شورية، وقيامها يعتمد على رضا الشعب واختياره، لتقوم – نيابة عنه – بتحمل أعباء الحكم وأمانته لتحقيق مقاصد الوحي، وتطبيق أحكام الشريعة، وتطوير الحياة وفق المنهج الرباني.[3] ومن ثم كان هذا الرضا والاختيار ليس أبديا، وإنما هو مشروط بعدم تجاوز سلطتها، أو التعسف في استعمالها، أو الانحراف بها عن الإطار الشرعي المرسوم لها.

لذلك، كان استمرار سلطة الحكم ودوامها، أو تغييرها واستبدالها بغيرها، متوقّف على مدى صلاح أعمالها، وحسن أدائها لوظائفها، وعلى مدى التزامها بقواعد الشرعية الإسلامية، وهو الأمر الذي يستلزم الرقابة عليها منذ لحظة اختيارها وتنصيبها، واستمرارها أثناء مباشرة أعمالها. [4]

وهنا يبرز دور الحرية السياسية ليحقّق ذلك، وليجسّد عملية الرقابة على السلطة القائمة وذلك من خلال المظهرين التاليين:

المظهر الأول: ويتمثل في الرقابة على السلطة ومتابعة أعمالها، بغية كشف أخطائها ونقدها، ومعارضتها وتقويمها في الوقت المناسب.

---

[1] – راجع. الحلو ماجد. الاستفتاء الشعبي، مرجع سابق. ص 154 – 155.

[2] – سورة إبراهيم. آية 22.

[3] – صافي لؤي. العقيدة والسياسة. مرجع سابق. ص 142.

[4] – سعيد (صبحى عبده) شرعية السلطة والنّظام في حكم الإسلام. مرجع سابق. ص 270.

المظهر الثاني: ويتمثل في حق الأمة وتمكنّها من تغيير السلطة القائمة واستبدالها بغيرها بالطرق السلمية، إن قدّرت الأمة أن مصلحتها تقتضي ذلك وتبرّره من الناحيتين الشرعية والقانونية.

وإذا كانت الرقابة على السلطة في النّظام السياسي الإسلامي هي رقابة فردية من حيث المبدأ، إلا أنه من الناحية العملية، - ونظرا لم يتفرع عن الرقابة من نقد ومعارضة – قد تفضي إن تمادت السلطة في غيّها واستبدادها وخروجها على قواعد الشرعية التي تؤمن بها الجماعة، إلى خلق اتجاهات عامة تؤدي إلى تحزب الأفراد بطريقة منظمّة، لتقوم بمهمة الرقابة السياسية في مواجهة السلطة القائمة بشكل أكثر فعالية، ولكي تتولّى – بعد ذلك – عملية انتقال السلطة إلى القوى السياسية المعارضة والمسندة من طرف أغلبية أفراد الأمة بطريقة سلمية، بدلا من اللجوء – لتغييرها واستبدالها – إلى القوة والعنف والخروج المسلح.

وهكذا، ارتبطت المعارضة بظاهرة الأحزاب السياسية التي أصبحت تتنافس فيما بينها لتكون لسان صدق للجماهير تدافع عن حقوقها، وتسعى لخدمة مصالحها، وتتبنى أمالها، وتعدُ بأن تعمل على تحقيقها لو انتقلت السلطة إليها. [1]

وإذا كان الفكر السياسي والدستوري الحديث، قد طوّر أسلوب المعارضة وربطها بالأحزاب السياسية، ووضع لها نُظما وقوانين محددة لتقوم بدورها المنوط بها – كما فصلنا ذلك من قبل – فما هو مفهوم هذا المبدأ في النّظام السياسي الإسلامي، وما مدى شرعيته؟ وما هو الرأي الفقهي من ظاهرة الأحزاب السياسية كأسلوب معارضة للسلطة القائمة، وبناء على ما تقدم، قسم هذا المبحث إلى مطلبين رئيسيين وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: مبدأ شرعية المعارضة السياسية في النّظام السياسي الإسلامي.

المطلب الثاني: موقف الفقه السياسي الإسلامي من ظاهرة الأحزاب السياسية.

المطلب الأول

---

[1] – أنظر، شلبي (أحمد) السياسة في الفكر الإسلامي. مرجع سابق. ص 99.

مبدأ شرعية المعارضة السياسية في النّظام السياسي الإسلامي

المعارضة السياسية تعني قدرة الأفراد في المجتمع الإسلامي عن التعبير عن الرأي المخالف في مسائل السياسة الشرعية، بحيث لا تصطدم بنص شرعي قطعي، ولا بقاعدة عامة، ولا بأصل من أصول الدين.

وتنبثق المعارضة في النّظام الإسلامي من حق كل فرد، وواجبه الشرعي بالصدع بكلمة الحق، في كل ما يمس الأخلاق، والمصالح العامة، والنّظام العام، وفي كل ما أوجبت فيه الشريعة الإسلامية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. [1] الأمر الذي يجعلها تشكل قاعدة أصيلة من قواعد الدولة الإسلامية.[2]

ولإثبات مبدأ شرعية المعارضة كواجب شرعي في الدولة الإسلامية نستعرض الأدلة من نصوص الوحي في القرآن الكريم ومن السنّة النبوية المطهرة القولية والعملية. وأيضا من سيرة الخلفاء الراشدين – رضي الله عنهم – وذلك من خلال فرعين رئيسيين على التفصيل الآتي:

الفرع الأول: الأدلة المستمدة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية المطهرة.

الفرع الثاني: الأدلة المستمدة من سيرة الخلفاء الراشدين.

الفــــرع الأول

الأدلة المستمدة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية المطهرة

ثبتت شرعية المعارضة في النّظام الإسلامي بأدلة قطعية من القرآن الكريم. كما ثبتت أيضا بالسنة النبوية القولية منها والعملية، وتفصيل ذلك كالآتي:

أولا: الأدلة المستمّدة من القرآن الكريم

1 – قوله تعالى على لسان نبيّه هود: "**وأنا لكم ناصح أمين**".[3] ووجه الاستدلال من الآية المذكورة، أن منهج الأنبياء هو معارضة اعتقادات وآراء الأقوام المشركة لصرفهم عنها

---

[1] – أنظر. عودة (عبد القادر) الإسلام وأوضاعنا السياسية. مرجع سابق. ص 269.

[2] – المودودي (أبو الأعلى) الخلافة والملك. مرجع سابق. ص 46.

[3] – سورة الأعراف. آية 67.

وإبطالها، وتغييرها بمنهج التوحيد. والإيمان السليم، وأن المعارضة نصح، وأمانة، كما أن إسداء النصيحة، وأداء الأمانة كلاهما واجب في الإسلام، وتضييعهما معصية وخيانة.

2 – قوله تعالى: "**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**".[1]

3 – قوله تعالى: "**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون**".[2]

4 – قوله تعالى: "**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود، وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا، وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبيس ما كانوا يفعلون**".[3]

5 – قوله تعالى: "**فلما نسوا ما ذكّروا به، أنجينا الذين ينهون عن السوء، وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بيس بما كانوا يفسقون**".[4]

6 – قوله تعالى: "**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**".[5]

ووجه الاستدلال، أن الآيات المتقدمة، قد تضمنت أمرا شرعيا للأمة، على سبيل الوجوب، بممارسة وظيفة النصح والقيام بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، واعتبار ذلك من خصائص الخيريّة، والصفات الإيمانية في الأمة، مع ما يقتضيه هذا المبدأ الشرعي من رقابة على أعمال السلطة القائمة، بنصحها، ونقدها، ومحاسبتها، ومعارضتها عند الاقتضاء.[6]

ثانيا: الأدلة المستمدة من السنة النبوية المطهرة

أ – من السنّة القولية

---

[1] – سورة آل عمران. آية 110.

[2] – سورة آل عمران. آية. 104.

[3] – سورة المائدة. الآيتان. 80 – 81.

[4] – سورة الأعراف. آية 165.

[5] – سورة التوبة. آية. 72.

[6] – المبارك (محمد) نظام الإسلام – الحكم والدولة – مرجع سابق. ص 38 – 40.

- الخالدي (محمود عبد المجيد) قواعد نظام الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 199- 204.

1 – ما رواه مسلم عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له في أمته حواريون، وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل".[1]

2 – ما روي في الحديث المتفق عليه عن أبي الوليد عبادة بن الصامت قال: "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن نقول الحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم".[2]

3 – ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر".[3]

4 – ما رواه مسلم أن النّبي صلى الله عليه وسلم قال: "من رأى منكم منكرا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان".[4]

5 – ما رواه البخاري أن النّبي صلى الله عليه وسلم قال: "مثل القائم في حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء، مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا، ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعا".[5]

6 – ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "والذي نفسي بيده لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، أو ليوشكنّ الله أن يبعث عليكم عقابا منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم".[6]

---

(1) – راجع، الإمام النووي. رياض الصالحين. شرح وتحقيق الحسيني عبد المجيد هاشم. مرجع سابق.ص 330

(2) – راجع الإمام النووي. المرجع نفسه. ص 332.

(3) – رواه أبو داود، والترمذي عن أبي سعيد الخدري، وأنظر الإمام النووي. نفس المرجع. ص 344.

(4) – رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري. أنظر. الإمام النووي. المرجع السابق. ص 328.

(5) – رواه البخاري عن النعمان بن بشير، وأنظر شرح رياض الصالحين للإمام النووي. مرجع سابق.ص 334 334

(6) – رواه الترمذي عن حذيفة – رضي الله عنه – الإمام النووي. المرجع نفسه. ص 342.

7 – ما روي عن النّبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل، أنه كان الرجل يلقى الرجل فيقول: يا هذا اتق الله، ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد، وهو على هذه الحالة، فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوبهم بعضهم ببعض. ثم قال: "لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبيس ما كانوا يفعلون" ثم قال: كلا والله، لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، ولتأخذنّ على يد الظالم، ولتأطرنّه على الحق إطرا، ولتقصرنّه على الحق قصرا، أو ليضربنّ الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم".[1]

لقد أثبتت الأحاديث المتقدمة، وجوب النهي عن المنكر، والذي يتمثل في كل ما خالف أحكام الشريعة، وكل ما نهى الله ورسوله عنه، وكل ما يلحق به أو يقاس عليه، مما يترتّب عليه إلحاق الضرر للفرد أو المجتمع أو نشر الفساد فيه.[2] الأمر الذي يستلزم قيام الأمة أو طائفة منها بوجوب المعارضة لتلك الخروقات والانتهاكات سواء كان ذلك من قبل السلطة أو غيرها، واعتبار ذلك من أفضل الأعمال، وبه يرتبط مصير الأمة ونجاتها، ودليلا على صدق الإيمان وقوّته في الصدع بكلمة الحق لمنع المنكر والنهي عنه.[3]

ب – من السنّة العملية

كتب السيرة تزخر بالشواهد العملية من سنة النّبي صلى الله عليه وسلم في تبنّيه منهج إقرار المعارضة في الرأي، والاختلاف في الاجتهاد بين أصحابه، وأخذه بنتائج هذه المعارضة إذا ثبت له صحّة ما ذهب إليه غيره، ولم يكن في المسألة وحي من الله تعالى. ورغبة في الاختصار، نقتصر على ذكر مثلين وهما كالتالي:

1 – معارضة الحباب بن المنذر يوم بدر: فقد ثبت في السيرة أن النّبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه: أشيروا عليّ في المنزل، فقال الحباب بن المنذر لرسول الله صلى الله عليه وسلم "أرأيت هذا المنزل أمنزلا أنزلكه الله، فليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخّر عنه أم هو

---

[1] – رواه أبو داود عن ابن مسعود، وأنظر الإمام النووي. المرجع نفسه. ص 346.

[2] – فتحي (عبد الكريم) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي. مرجع سابق. ص 169.

[3] – أنظر، المودودي (أبو الأعلى) الخلافة والملك. مرجع سابق. ص 46 – 47 أيضا. سيد قطب. في ظلال القرآن. جـ2. مرجع سابق. ص27 – 34.

الرأي والحرب والمكيدة، فقال صلى الله عليه وسلم: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة" قال: فإن هذا ليس بمنزل "انطلق بنا إلى أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغوّر ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون".[1]

ووجه الاستدلال من هذه الحادثة، أن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن شاور أصحابه في المكان الذي يعسكر فيه الجيش، وكان من رأيه اختيار منزل بعيد عن آبار بدر، عارضه الحباب بن المنذر في رأيه وأشار عليه بتغيير المكان، موضّحا أسباب ذلك، فنزل الرسول صلى الله عليه وسلم عند رأي أحد جنوده،مما يدلّل على تبنّيه صلى الله عليه وسلم منهج المعارضة، فيما ليس عنده فيه نص من الوحي.

2 – معارضة السّعدين للصلح مع المشركين في غزوة الخندق: "أرسل النّبي صلى الله عليه وسلم إلى عيينه بن حصن، وهو يومئذ رأس المشركين من غطفان "أرأيت إن جعلت لك ثلث ثمار الأنصار، أترجع بمن معك من غطفان وتخذل بين الأحزاب؟ فأرسل إليه عيينه: إن جعلت لي الشطر فعلت، فأرسل النّبي صلى الله عليه وسلم إلى سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة يستشيرهما، فقالا: يا رسول الله، إن كنت أمرت بشيء فامض لأمر الله، فقال: لو كنت أُمرت بشيء لم أستأمركما، ولكن هذا رأي أعرضه عليكما، قالا: فإنا لا نرى أن نعطيه إلا السيف. فقال: نعم إذن".[2]

ووجه الاستدلال، أن النّبي صلى الله عليه وسلم استشار السعدين في مضمون الصلح الذي أراد به تفتيت وحدة المشركين وتكسير الحصار المضروب على المدينة، غير أنهما – رضي الله عنهما – لما علما أن الأمر ليس وحيا من السماء عارضا النّبي صلى الله عليه وسلم في رأيه، وطلبا منه إلغاء الصلح، وأصرّا على استعمال السيف في إزالة الخطر المحدق بالمدينة، فقبل النّبي صلى الله عليه وسلم هذه المعارضة. وأخذ برأيهما.[3]

---

[1] – راجع تهذيب سيرة ابن هشام، مرجع سابق. ص 160 – 161..

[2] – لمزيد من التفصيل، راجع تهذيب سيرة ابن هشام. مرجع سابق. ص 218 – 219.

[3] – أنظر، الصعيدي (عبد المتعال) حرية الفكر في الإسلام. مرجع سابق. ص 38 – 40.

الفـــــرع الثانـــي

الأدلـة المستمدّة من سيرة الخلفاء الراشدين – رضي الله عنـهم –

تزخر سيرة الخلفاء الراشدين بكثير من المواقف والتطبيقات العملية التي تعترف صراحة لأفراد الأمة بحق وواجب الرقابة، والنقد، والتّقويم لسياساتهم العامة. الأمر الذي يدلّ على أن المعارضة السياسية للسلطة في فترة الخلافة الراشدة كانت نهجا مُتبنّى من الرعية، ومسؤولية يلتزم بها الحاكم في ممارسته السياسية والاجتهادية.

وللتدليل على صحة هذا المنهج وإثباته، نقتصر على ذكر مجموعة من الأمثلة تؤكد ذلك وهي كالتالي:

المثال الأول: في عهد أبي بكر الصديق – رضي الله عنه -

ويتمثل ذلك في خطبته عند توليته الخلافة، فبعد أن حمد الله وأثنى عليه بالذي هو أهله. قال: "أما بعد، أيها الناس، فإني قد توليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني. الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح[1] عليه حقه إن شاء الله والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمّهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله".[2]

ووجه الاستدلال في هذه الخطبة من ثلاثة أوجه هي:

الوجه الأول: أن قوله: "وليت عليكم ولست بخيركم" فيه دليل على أن الحكم في الإسلام لا يقوم على نظرية الحق الإلهي للملوك التي عرفت عند الغربيين، وأن الحاكم في الدولة الإسلامية ليست له أية صفة للعصمة أو التّقديس، بل لا يعدو أن يكون شخصا عاديا يخطئ ويصيب، ولا يفضل غيره إلا بقدر التزامه بقواعد الشرعية، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.[3]

---

[1] – أراحه: أرجعه ورده.

[2] – راجع، تهذيب سيرة ابن هشام. مرجع سابق. ص 395.

[3] – عبده (محمد) الإسلام والنصرانية. مرجع سابق. ص 78 – 79.

الوجه الثاني: أن قوله: "فإن أحسنت فأعينوني" فيه دليل يضفي على الرقابة والمعارضة الصفة الموضوعية بحيث لا تكون، المعارضة في الحق وفي الباطل، فالحاكم إن كان على منهج الحق، يُساعد ويُعاون وإن كان على غيره يقوّم ويعارض.

الوجه الثالث: قوله: "وإن أسأت فقوّموني" فيه اعتراف صريح، ودليل جلي إلى الأخذ بمبدأ المعارضة، وما تقتضيه من مخالفة في الرأي والاجتهاد، ومن تقويم الحاكم في حالة حياده وخروجه عن قواعد الشرعية، وعدم التزامه بطاعة الله ورسوله، تأكد ذلك في نهاية خطبته بقوله: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم.

المثال الثاني: **في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب - رضي الله عنه** – كانت هنالك مواقف تطبيقية وإجراءات عملية ظهرت من خلالها فكرة المعارضة والاختلاف في الرأي والاجتهاد، كمبدأ أصيل، ومنهج إسلامي متّبع في كل القضايا ذات العلاقة بالسياسة العامة للأمة. ولقد كان عمر، في سياسته للرقابة والمعارضة، كما يروى عنه، يشجع النّاس على أن ينقدوه، ويعتبر ذلك ليس من حقهم فحسب، بل هو واجب عليهم.[1] فالحاكم في الدولة الإسلامية – كما أشرنا – ليس بالمعصوم، فهو يخطئ ويصيب، وقد يجري عليه الخطأ ويكون ذلك منه، بحسن نية أو لنقص في المعلومات، لذلك يجب أن ينقد، ويقوم، ويعارض.

وللتدليل على تبنّي عمر، في سياسته لمنهج الرقابة والمعارضة نقتصر على ذكر حادثتين وهما كالتالي:

أ – روي أن عمر – رضي الله عنه – تعرّض مرّة لموقف ريبة، وذلك في قصة بردة اليمن المشهورة. فقد جاءت عمر برود من اليمن ففرّقها على الناس بردا بردا، ثم صعد المنبر يخطب وعليه حلة منها (أي بردان) فقال: اسمعوا رحمكم الله. فقام إليه سلمان فقال: والله لا نسمع، والله لا نسمع. فقال له عمر: ولم يا أبا عبد الله؟ فقال: يا عمر تفضّلت علينا بالدنيا. فرّقت علينا بردا بردا، وخرجت تخطب في حلة منها. فقال الخليفة الورع: أين عبد الله بن عمر؟ فقال: ها أنذا يا أمير المؤمنين. قال: لمن أحد هذين البردين الذين علي؟ قال: لي. قال سلمان: أما الآن، فقل نسمع ونطع".[2]

---

[1] – لمزيد من التفصيل حول موقف عمر من الرقابة والمعارضة. راجع الطماوي (سليمان محمد) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة. مرجع سابق. ص 119 وما بعدها.
- سابق (السيد) عناصر القوة في الإسلام. مرجع سابق. ص 144.

[2] –راجع الطماوي (سليمان محمد) عمر بن الخطاب. مرجع سابق. ص 120.

ب – تقسيم أرض السواد: تدخل الأرض في البلاد المفتوحة عنوة في عموم الغنيمة التي قال الله فيها: "**واعلموا أنّما غنمتم من شيء، فأنّ لله خمسه وللرسول، ولذي القربى واليتامى والمساكين، وابن السبيل ...**"[1] ويقتضي هذا، أن تقسّم الأرض المفتوحة قسم الغنائم، فيكون أربعة أخماسها للغزاة، والخمس للمصالح العامة المذكورة في الآية.

غير أن عمر – كما فصّلنا هذه الحادثة من قبل -[2] رأى ترك الأرض لأهلها على أن يوضع عليهم ما يحتملون من خراج تكون منه أعطيات للمسلمين. وقد وافق عمر على رأيه جماعة من الصحابة، وعارضه آخرون معارضة شديدة، واستمرت المناقشات ثلاثة أيام حتى أقنعهم في النهاية برأيه لأدلة ساقها لذلك.

ويتبيّن مما تقدّم، أن عمر – رضي الله عنه – قد واجه معارضة الصحابة بأدلة مقنعة، وبراهين قاطعة ما يدلّل على اعترافه الصريح بشرعية المعارضة في المسائل العامة للدولة وهذا فيه دليل أيضا، على أن الحاكم ليس له أن ينفرد بمواجهة القضايا الهامة، واتخاذ القرارات، وتشريع الأحكام بشأنها، دون أخذ رأي المعارضة في الحسبان، أو إقناعها بالحجة والدليل على صواب رأيها أو خطئه.

المثال الثالث: في عهد الخليفة الثالث سيدنا عثمان بن عفان – رضي الله عنه – آثر أقرباءه من بني أمية وأسند لهم أكبر المناصب وأكثرها، وخصص لهم رواتب من بيت المال. وكان يعتقد أن هذه السياسة منه، من حسن صلة القربى والرحم التي أمر بها الرسول صلى الله عليه وسلم جميع الناس، وكان يقول: "إن أبا بكر وعمر كانا يتأولان في هذا المال خلف أنفسهما وذوي أرحامهما، وإني تأولت فيه صلة رحمي".[3]

وكان من نتيجة ذلك أن شعرت القبائل الأخرى بمرارة مسلكه، ورأت فيه اعوجاجا عن السياسة الشرعية الحكيمة، وعارضته في ذلك معارضة شديدة. ولما أدرك – رضي الله عنه – أن اجتهاده قد جانبه الصواب، جمع الناس وقام فيهم خطيبا وقال: "أما بعد أيها الناس، إن نصيحتي كذّبتني، ونفسي منّتني، وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا

- المودودي (أبو الاعلى) الخلافة والملك. مرجع سابق. ص 62. وهو يورد موقف عمر من قضية غلاء المهور ومعارضة المرأة له بالحجة. فتراجع عن رأيه وقال: "أخطأ عمر وأصابت امرأة".

[1] – سورة الأنفال. آية 41.

[2] – راجع ما سبق. مبحث "حجيّة الشورى".

[3] – المودودي. الخلافة والملك. مرجع سابق. ص 60 – 61.

تتمادوا في الباطل، فإن الباطل يزداد من الله بعدا. من أساء فليب، ومن أخطأ فليتب، وأنا أول من يتّعظ".[1]

وهذا الموقف من عثمان – رضي الله عنه – فيه دلالة واضحة وصريحة على قبوله للآراء المعارضة، واعترافه بخطئه، واعتزامه التوبة والرجوع إلى ما يقتضيه الصواب في أحكام سياسته المستقبلية محل المعارضة.

المثال الرابع: **في عهد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب – رضي الله عنه –** ظهرت فرقة الخوارج، وهي كما تروي المصادر التاريخية، جماعة من أصحابه خرجوا عليه محتجّين على فكرة وقت القتال في صفّين، وأنكروا عليه موافقته على التحكيم ورضائه به في خلافه المشهور مع معاوية – رضي الله عنه – في موضوع الخلافة وغيرها، وخطأوه، وجعلوا خطأه كفرا.[2]

غير أن عليا – رضي الله عنه – لم يمنعهم من معارضتهم السياسية هذه، ولم يشهر عليهم السيف أولا، إنما ناقشهم فيما ذهبوا إليه، وحاورهم، وصوّب وجه الخطأ في اجتهادهم، ولتأكيده وإقراره على تبنّيه لمنهج المعارضة في أوسع مجالاتها خطبهم قائلا: "فإن أبيتم إلا أن تزعموا أني أخطأت وضللت، فلم تضلّون عامة أمة محمد صلى الله عليه وسلم وتأخذونهم بخطئي، وتكفّرونهم بذنوبي، وسيوفكم على عواتقكم، تضعونها مواضع البرء والسقم، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب".[3]

وهكذا نرى أن الخوارج،[4] رغم حملهم السيف وخروجهم – بغيا وعدوانا – على السلطة الشرعية، لم يقطع الإمام علي – رضي الله عنه – معهم حبل الحوار والنقاش، ولم

---

[1] – ابن قتيبة. الإمامة والسياسة. مرجع سابق. ص 33 – 34.

[2] – الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) مقالات الإسلاميين، جـــ1، ط2، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1985، ص 156 وما بعدها، حول تاريخ الخوارج وفرقهم وآراءهم راجع، البغدادي (أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد) الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، د.ت، ص 72 وما بعدها.

[3] – أبو زهرة (محمد) تاريخ المذاهب الإسلامية. مرجع سابق. ص 67.

[4] – لمزيد من التفصيل، راجع. فاطمة جمعة. الاتجاهات الحزبية في الإسلام منذ عهد الرسول حتى عصر بني أمية. دار الفكر العربي 1993. بيروت لبنان. 153 – 161.

يقاتلهم في أول الأمر، إلا بعدما بدؤوا هم بالعدوان، وكان يرسل إليهم من الصحابة من يناظرهم حتى رجع منهم الكثير إلى طريق الحق والصواب.[1]

وهذا فيه دليل، على أن اعتماد منهج المعارضة في الرأي. وسياسة الحوار والنقاش مسلك سياسي حكيم في أمور السياسة الشرعية، قادر على حل الكثير من الأزمات والقضاء على كثير من الفتن، مما لا يقدر أن يحققه، اعتماد منهج الحرب، أو إتباع سياسة الإقصاء وعدم الاكتراث بالرأي المخالف، أو تهميشه.

المطلب الثاني

موقف الفقه السياسي الإسلامي من ظاهرة الأحزاب السياسية

اختلف رأي الفقه السياسي المعاصر حول مسألة ظاهرة الأحزاب السياسية ومدى شرعيتها كوسيلة وأداة منظّمة ومعارضة للسلطة القائمة في الدولة الإسلامية إلى اتجاهين، أحدهما يذهب إلى القول بمنعها وعدم جوازها، لا على أساس رفضه لحرية التعبير وإبداء الرأي، وإنما على أساس مراعاة وحدة الأمة وتضامنها، كغاية، ومقصد شرعي ثابت ومستقر لا جدال حوله، وأن السماح بهذه التنظيمات على صورتها في النظم الغربية فيه خطر تفويت تحقيق هذه الغايات والمقاصد. أما الاتجاه الثاني، فيذهب إلى القول بجواز قيام الأحزاب السياسية في النّظام الإسلامي مادامت تقوم بدورها في إطار قواعده الكلية، ومبادئه الرئيسية، باعتبارها وسيلة حضارية، وأداة منظّمة وفعالة للمعارضة السياسية، خاصة في ظل تعقّد الحياة السياسية والدستورية المعاصرة.

وبناء على ما تقدم، وتفصيلا لما أجملناه سنقوم بقسيم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع، وذلك على الشكل التالي.

الفرع الأول: اتجاه القائلين بالمنع وأدلتهم.

الفرع الثاني: اتجاه القائلين بالجواز أدلتهم.

---

[1] – حيث خرج عليه ثمانية آلاف من قراء الناس، كانوا ينفون وجود الدولة علنا، ويصرّون على محوها بالقوة، فبعث إليهم علي بن أبي طالب عبد الله بن عباس فناظرهم، فرجع منهم أربعة آلاف، فبعث علي إلى الآخرين أن ارجعوا، فأبوا فأرسل إليهم " كونوا حيث شئتم وبيننا وبينكم أن لا تسفكوا دما حراما ولا تقطعوا سبيلا، ولا تظلموا أحدا، فإن فعلتم نبذت إليكم الحرب". قال عبد الله بن شداد: فو الله ما قاتلهم حتى قطعوا السبيل، وسفكوا الدم الحرام. وكذلك قال لهم علي بن أبي طالب مرة أخرى " لا نبدأكم بقتال ما لم تحدثوا فسادا ". راجع، الشوكاني، نيل الأوطار. ج7. ص 133 – 139. وأنظر. المودودي (أبو الاعلى) تدوين الدستور الإسلامي مرجع سابق. ص 74 – 75.

الفرع الثالث: الترجيح بين الاتجاهين.

الفـــــرع الأول

اتجاه القائلين بالمنع وأدلتهم[1]

يذهب البعض من رجال الفكر والفقه السياسي الإسلامي، إلى القول بعدم جواز قيام الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية، وذلك درءا للمفاسد الكثيرة التي تترتب عن وجودها، وخاصة فيما يتعلق بضياع وحدة الأمة وتفريقها.

وقد اعتمد هؤلاء، فيما ذهبوا إليه على مجموعة من الأدلة، بعضها من نصوص القرآن الكريم، وأخرى منبثقة من خاصية التوحيد، وثالثة من دليل القياس. وتفصيل ذلك على الوجه الآتي:

أولا: أدلة القرآن الكريم

وهذه يمكن حصرها في ثلاثة مجموعات وهي كالأتي:

أ – نصوص تؤكد على وحدة الأمة، وتحذّر من الفرقة والاختلاف، ومنها:

- قوله تعالى: "**واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا**".[2]

- وقوله تعالى: "**إن الذين فرقوا دينهم، وكانوا شيعا ليست منهم في شيء**".[3]

-وقوله تعالى: "**وأطيعوا الله ورسوله، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم، واصبروا إن الله مع الصابرين**"[4]

ووجه الدلالة من الآيات المذكورة، أن الأمة الإسلامية مأمورة شرعا بالتوحيد، ونبذ الاختلاف المؤدي إلى الفرقة، والفشل والهلاك، والأحزاب هي سبب الفرقة والتشتت،

---

[1] – أنظر في هذا الاتجاه.

- المودودي (أبو الأعلى) تدوين الدستور الإسلامي. مرجع سابق. ص 62.
- المباركفوري (صفي الرحمان) الأحزاب السياسية في الإسلام. إصدار رابطة الجامعات الإسلامية. 1987. ص 14 وما بعدها.
- وصفي (مصطفى كمال) مصنفة النظم الإسلامية. ط 1977م. ص 188 وما بعدها.
- العمري (أحمد سويلم) أضواء على النظم الإسلامية. ط.1976م. ص 85.
- عجيلة (عاصم أحمد) النظم السياسية. مرجع سابق. ص87 – 89... وغيرهم.

[2] – سورة آل عمران: آية: 103.

[3] – سورة الانعام: آية 160.

[4] – سورة الأنفال: آية 47.

وما كان سببا إلى الحرام، فهو حرام، ومن ثم كان قيام النّظام الحزبي محظورا في الشريعة الإسلامية، لتعارضه مع صريح النصوص الداعية إلى وحدة الجماعة.[1]

ب – نصوص تنهى صراحة عن الانقسام والتشيع، وبيان سوء عاقبتهما على الأمة في الدنيا والآخرة.

- قوله تعالى: "**ولا تكونوا من المشركين، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا، كل حزب بما لديهم فرحون**".[2]

- قوله تعالى: "**قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم، أو من تحت أرجلكم، أو يلبسكم شيعا، ويذيق بعضكم بأس بعض**"[3]

- قوله تعالى: "**إن فرعون علا في الأرض، وجعل أهلها شيعا**"[4]

ووجه الاستدلال من هذه الآيات، أن الله حذر من التفرق في الدين، والتشيّع للفرق والجماعات،[5] وأن ما يؤدي إليه من اقتتال وفتن بين الجماعة المسلمة هو عذاب من الله جزاء هذا الانشقاق المؤدي إلى الشرك والردة عن الإسلام. ولهذا، فإن التخلص من هذا المصير المشؤوم يكمن في الاستقامة على النهج القويم وتجنّب الانضمام إلى الجماعات والأحزاب التي تقتضي الفرقة والاختلاف وتؤدي بنا إلى الهلاك.

جـ – نصوص اقترنت فيها كلمة " الأحزاب " في القرآن الكريم بصفات سيئة، تستوجب النفور منها والابتعاد عن تأسيس القيادة الإسلامية وفقا لها، ومن ذلك:

- الكفر: في قوله تعالى"**ومن يكفر من الأحزاب فالنار موعده**".[6]

- الإنكار: في قوله تعالى: "**ومن الأحزاب من ينكر بعضه**".[7]

- الاختلاف: في قوله تعالى: "**فاختلف الأحزاب من بينهم**".[8]

---

[1] – أنظر، عجيلة (عاصم أحمد) النظم السياسية مرجع سابق. ص 86. وراجع حجج رفضه لفكرة الأحزاب السياسية في الساحة الإسلامية. المرجع نفسه. ص 87- 89.

[2] – سورة الروم: آية 31.

[3] – سورة الأنعام: آية 66.

[4] – سورة القصص: آية 3.

[5] – المباركفوري (صفي الرحمان) الأحزاب السياسية في الإسلام. مرجع سابق. ص 26.

[6] – سورة هود: آية 17.

[7] – سورة الرعد: آية 37.

[8] – سورة مريم: آية 36.

- سوء العاقبة: في قوله تعالى: "**ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله**".[1]

- التكذيب: في قوله تعالى: "**كذبت قبلهم قوم نوح، والأحزاب من بعدهم**".[2]

- الهزيمة: في قوله تعالى: "**جند ما هناك مهزوم من الأحزاب**".[3]

- التّباين والتقطّع: في قوله تعالى : "**فتقطّعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون**".[4]

ففي الآيات السابقة، اقترنت كلمة "الأحزاب" والتي تعني الاختلاف في الرأي، بأوصاف ملازمة للاختلاف، كالإنكار، والتباين والتقطّع، والتكذيب لما في أيدي الغير من تجمعات وأحزاب أخرى. ذلك أن السمة الملازمة لعمل النّظام الحزبي تظهر دائما في اعتداد كل حزب برأيه، وادّعائه ملك الحقيقة والصواب، ورمي غيره من التجمعات والأحزاب بالتكذيب، والخطأ، والجهل، والقصور، سواء كان بحق أو بغير حق. وهذا فيه ما فيه من التقاطع والتدابر وسوء الظّن بالمسلمين بعضهم ببعض مما يدفعهم إلى الكراهية والبغضاء والحقد، فيختلف أمرهم، وتتشتّت وحدتهم، وتضعف قوّتهم، الأمر الذي يؤدي بهم، قطعا، إلى التّخلّف، والتّراجع، والهزيمة.

وهكذا، وبناء على كل ما تقدم من استدلالات،[5] انتهى هذا الاتجاه إلى أن رحمة الله هي في الألفة والاتّحاد، عملا بقوله تعالى: "**واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم، فأصبحتم بنعمته إخوانا، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون**".[6] وأن عقابه وعذابه يكمن في التّفرق والتّشتت والاختلاف. ولهذا مُنع النّظام الحزبي في النّظام الإسلامي وقيل بعدم جوازه.

---

[1] – سورة الأحزاب: آية 22.

[2] – سورة: غافر آية 4.

[3] – سورة ص: آية 10.

[4] – سورة المؤمنون: آية 54.

[5] – لمزيد من التفصيل حول استدلالات هذا الاتجاه. أنظر الأستاذ. خالد إسحاق، في بحثه المنشور بمجلة المسلم المعاصر السنة الحادية عشر، عدد 44. لسنة 1985. تحت عنوان: "الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية " ص 11 – 46. ترجمة محمد رفقي عيسى.

[6] – سورة أل عمران: آية 103.

مناقشة وتعقيب

الواقع أن الاستدلالات المستنبطة من الآيات الواردة في هذا الباب، والقاضية بمنع المعارضة التي تتّخذ الأحزاب السياسية أداة ووسيلة فعالة ومنظمة للتعبير عن آراء أفراد الأمة، لا يمكن التّسليم بها على إطلاقها وذلك من عدة أوجه.

الوجه الأول: انعدام خطر وجود الأحزاب السياسية على وحدة الأمة وانتفاؤه، وذلك مادامت ملتزمة بالأصول الكبرى للعقيدة، وبأسس النّظام الاجتماعي العام المنبثق عن الشريعة الإسلامية. [1] فتعدد واختلاف الوسائل والأساليب للتعبير عن الرأي في مسائل الإصلاح الاجتماعي، مع المحافظة على الثوابت، لا حرج فيه ولا خطر، بل يعتبر ظاهرة صحية وحضارية في الأمة.

الوجه الثاني: إن الآيات المستدل بها في هذا الباب، إنما تحرّم التفرق في الدين، وهذا أمر لا خلاف فيه، لأنه تفرق في العقائد، وهو محظور شرعا لكونه يطال المقوّمات الأساسية التي ترتكز عليها البنية الاجتماعية للأمة. وهذا الفهم يخرج عن محل النزاع في القضية المطروحة. ولا يسري على المعارضة الجماعية أو الأحزاب السياسية، لأن الفرض أن هذه الأحزاب ينحصر دورها داخل الأمة في اقتراح البدائل العملية للوضع الراهن، وذلك في نطاق البحث عن تحسين الأحوال فيها، وهذه البدائل لا يجوز أن تخرج عن المقومات الأساسية للامة، والتي يفترض أن الدستور قد نظّمها، وحدّد معالمها على هدى من الكتاب والسنّة، وأن هذا الدستور قد تمّت الموافقة عليه في استفتاء شعبي، ومن ثم لا تملك الجماعة السياسية الخروج على أحكامه، وإنما هي تعمل في إطارها ".[2]

الوجه الثالث: إن ورود كلمة "شيعة" و "فرقة" وترادفهما مع كلمة "حزب" في الآيات التي استدل بها أصحاب هذا الاتجاه على عدم جواز النّظام الحزبي في الدولة الإسلامية، فكما وردت على سبيل الذم، فقد جاءت في آيات أخرى على سبيل المدح، وتشير إلى الفئة الراشدة المهديّة، ومنها.

---

[1] – راجع. العلكيم (حسن حمدان) حقوق الإنسان السياسية في الإسلام، مجلة قضايا إسلامية معاصرة. ط2. الناشر، مركز الدراسات الآسيوية. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة. 1997م. ص 178.

[2] – خالد إسحاق الأحزاب السياسية، مجلة المسلم المعاصر. مرجع سابق. ص37.

- قوله تعالى: "**فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوّه، فوكزه موسى فقضى عليه**".[1]

- وقوله تعالى: "**وإنّ من شيعته لإبراهيم**".[2]

فالآية الأولى أشارت إلى شيعة موسى، والثانية أشارت إلى أن إبراهيم كان من شيعة نوح.

كما أن كلمة "حزب" وإن كانت قد ذُكرت في القرآن الكريم على سبيل الذم، فقد وردت أيضا على سبيل المدح، ومنها. قوله تعالى: "**ومن يتوّل الله ورسوله، والذين آمنوا، فإن حزب الله هم الغالبون**".[3]

- وقوله تعالى: "**ألا إن حزب الله هم المفلحون**".[4]

- وقوله تعالى: "**ثم بعثناهم لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا**".[5] ومن ثم فإنّ ورود كلمة "حزب" و "الأحزاب" في القرآن الكريم واقترانها بصفات الكفر والإنكار والتكذيب... وغيرها، إنما هي في حالة الانقسام في العقيدة، والتفرّق في أصول الديانة. وهذا أمر إذا تبنّته الأحزاب السياسية فقد أضحت تسعى إلى تقويض النّظام الأساسي للأمة، ومحاربة قيمها وثوابتها، وخرجت عن إطار وظيفتها، والأهداف التي أنشأت لأجل تحقيقها.

ثانيا: الأدلة المنبثقة من خاصية التوحيد

إن خاصية التوحيد في الإسلام، وطبيعته الكلية، تقتضي وحدة الفكر والتصور والسلوك، لأنه نظام عقيدي كلي يأبى الاختلاف حول أصوله ومبادئه، ويرفض التحزب حول أحكامه وتشريعاته.

وبناء على ذلك، فإن انقسام الأمة إلى فرق وأحزاب واختلافها حول هذه المسلمات ليست من خصائص الإسلام ولوازمه، لمنافاتها لطبيعته الخاصة في التوحيد سواء في العقيدة، أو المنهج، أو التصوّر.

---

[1] – سورة الفصص: آية 14.

[2] – سورة الصافات: آية 83.

[3] – سورة المائدة: آية 58.

[4] – سورة المجادلة: آية21.

[5] – سورة الكهف: آية 12.

إن نصوص الإسلام – كما هو معلوم – هي على نوعين: نوع منها: لا يحتمل، ولا يدل إلا على معنى واحدا، ويسمى قطعي الدلالة، ويشتمل نصوص العقيدة، والعبادات، والأخلاق، وهذه لا يجوز الخلاف حولها، إذ لا تحتمل تعدد الأفكار والتصورات في فهمها وكيفية العمل بها، ونوع آخر، ويسمى ظني الدلالة، ويحتمل الخلاف الفقهي حول فهم نصوصه، واستنباط المعاني والأفكار منها[1] وفق منهج مرسوم. وهذا الاختلاف في الاجتهاد يؤدي إلى إنشاء مذاهب فقهية تتبنى بعض الآراء والاجتهادات المخالفة، غير أنه لا يستفحل ليصل إلى درجة تؤدي إلى تكوين أحزاب سياسية تناصر آراء فقهية معينة تتعصب لها، وتدعو لها مناصرين وأشياع لخلق طوائف خاصة متميزة عن باقي الأمة. وقد ورد عن النّبي صلى الله عليه وسلم "أنه لا حلف في الإسلام" فالمسلمون بينهم عقد واحد هو الإسلام، يجمعهم ولا يفرقهم.[2] واتّقاء لهذه المحاذير، ينبغي منع النّظام الحزبي، لما ينجر عنه من فئوية وطائفية بين المسلمين، ولما يؤدي إليه من تدنيس للنظام السياسي بأنواع من العصبية الجاهلية "والذي من الممكن فيه أن تستبد بزمام الأمر في البلاد طائفة مولعة بالنفوذ والسلطة وتنفق أموال الجمهور في استمالة من ينتصرون لها، انتصارا دائما من الأهالي، ثمّ تفعل في البلاد ما تشاء، وتشاء أهواؤُها بتأييد من هؤلاء وانتصارهم، على الرغم من مساعي الجمهور في كبح جماحها والأخذ على يدها".[3]

هذا، ويُردّ على الاستدلالات السابقة، بأن خاصية التوحيد في الإسلام، لا تعني التوحيد في الفهم والتطبيق، الذي هو أمر طبيعي، نظرا لاختلاف دلالات النصوص الشرعية، واختلاف اجتهادات الفقهاء في استنباط الأحكام من هذه المدلولات. إن اجتماع طائفة معينة من المجتمع واتفاقها حول تفسيرات وتطبيقات خاصة، ترى صوابها وصلاحها وتؤدي إلى درء مفسدة أو جلب مصلحة للأمة الإسلامية، حتى وإن كانت هذه التفسيرات والآراء مخالفة لما تتبنّاه السلطة القائمة، لا تعني قطعا تقويض ركن التوحيد، ولا تشتيت صف المسلمين إلى فرق أو طوائف متضادة، ومن ثم، فلا خوف على أركان الدين بعقائده وكلياته، ولا على وحدة المسلمين.

---

[1] – أنظر، الخضري (محمد) أصول الفقه. مرجع سابق. ص 374 وما بعدها.

[2] – أنظر في مثل هذا المعنى. وصفي (مصطفى كمال) مصنفة النظم الإسلامية. مرجع سابق. ص 199.

[3] – راجع المودودي (أبو الأعلى) تدوين الدستور الإسلامي. مرجع سابق. ص 62.أنظر في مثل هذا المعنى. وصفي (مصطفى كمال) مصنفة النظم الإسلامية. مرجع سابق. ص 199.

ولقد أقر الخليفة الراشد، علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – الخوارج على رأيهم وموقفهم، رغم عدم صوابه، ولم ير في ذلك خطرا على وحدة الأمة، ما دام هؤلاء مسالمين، ولم يخرجوا على الدولة بالسلاح، ويحاربوا المسلمين.[1]

ثالثا: دليل القياس

استدل أصحاب هذا الاتجاه على عدم جواز النّظام الحزبي في النّظام الإسلامي بدليل القياس، ومؤدى ذلك هو قياس الأحزاب السياسية بالفرق الإسلامية التي نشأت وتكوّنت في عهد الإسلام الأول، مع استصحاب جميع سلبياتها ومآخذها على الأحزاب السياسية الحديثة.

إن التاريخ السياسي للأمة الإسلامية في عصرها الأول، وما صاحبه من نشوء فرق وأحزاب سياسية، تتبنّى أراء واتجاهات مختلفة ومتضادة، ثم اتّسع وتطوّر هذا الخلاف ليشمل قضايا ومسائل خطيرة في مجال العقيدة، كل هذا، أدى إلى تفرق الأمة وتشتّتها، وضعفها وضياع وحدتها. فالخلاف السياسي بين المسلمين – مثلا – حول

الخلافة، ومن هو صاحب الحق فيها، ومسائل كثيرة تتّصل بها، وهل هي من الأصول أو من الفروع، أدى – بالتّبعية – إلى تفرق المسلمين في الدين نفسه، حيث استفحلت نزعة التعصب، وسوء الظن بعضهم ببعض، وساد منطق التكفير بينهم، وأصبح أسلوب القوة والسيف هو الفيصل في حل نزاعاتهم وخلافاتهم بدلا عن الحوار الهادئ المعتمد على قوة الحجة والدليل والبرهان.

فالخوارج – مثلا – وقد سمّوا بذلك من خصومهم لخروجهم على علي بن أبى طالب بعد حادثة التحكيم الشهيرة،[2] وقالوا "لا حكم إلا لله"، كانوا يعتقدون أن عليا إمام بويع بيعة صحيحة، فلا معنى لقبوله التحكيم مع جماعة خرجوا عليه، بل كان عليه أن يمضي في حربهم حتى يدخلوا فيما دخل فيه الناس.

---

[1] – الأنصاري. (عبد الحميد اسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية. مرجع سابق. ص429.

[2] – حول تفصيل حادثة التحكيم، أنظر. الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. ص 52 – 55.

وكان من رأيهم أن يعلن علي عن خطئه الذي جعلوه كفرا، ويرجع عما أبرمه، مع معاوية من شروط، فلما رفض – رضي الله عنه – قاتلوه في أماكن متعدّدة حيث خرجوا عليه في النهروان وغيرها، ودبروا مؤامرة قتله حيث قُضي شهيدا بضربة من أحد الخارجين عليه وهو ابن ملجم ".[1]

ولهذا، كان تاريخ الخوارج عبارة عن ثورات وحروب مستمرة طوال فترة الأمويين، وكان قتالهم عنيدا وشديدا.

إن نزعة التعصّب، ورفض الرأي المخالف وإلغائه، ومنطق التكفير، قد ساد خاصة بين الشيعة وأهل السنة، وكان الخلاف بينهم شديدا في مسائل عدة. فالشيعة وهو الاسم الشامل لمجموعة كبيرة من فرق إسلامية مختلفة،[2] يذهبون إلى القول بأن عليا هو الخليفة الشرعي بعد وفاة النّبي صلى الله عليه وسلم حيث أوصى له بها، وأن الصحابة اغتصبوا حقّه، وتولوا أمر المسلمين بغير وجه حق أو سند صحيح. كما أنهم يقولون بعصمته، ويعتبرون كل من عاداه أو حاربه أو أبغضه عدوا لله ورسوله، ومن المنافقين،[3] ولذلك، كان التاريخ السياسي للشيعة عبارة عن سلسلة ثورات متواصلة ونضال مستمر ضد الدولة الأموية، ثم الدولة العباسية، مما أدى إلى مقتل الكثير من أئمتهم.[4]

إن فرض الرأي بالقوة في التاريخ الإسلامي، قد امتد حتى إلى الفرق ذات التوجه العلمي، وهو ما يظهر في تعامل المعتزلة مع خصومهم حول مسائل كلامية.

والمعتزلة فرقة كلامية أنشأها "واصل بن عطاء"[5] وكانت لها آراء فكرية في مجال العقائد، وأصول يقول بها علماؤها وهي على وجه الإجمال خمسة وهي:

---

[1] – البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 78 – 81 والهامش.

[2] – أنظر، الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق. ص 55 – 67.

[3] – المودودي (أبو الأعلى) الخلافة والملك، مرجع سابق، ص 140 – 142.

[4] – الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ 1، مرجع سابق، ص 150 وما بعدها، فاطمة (جمعة)، الاتجاهات الحزبية في الإسلام. مرجع سابق. ص 141 – 151.

[5] – واصل بن عطاء (80هـ - 131هـ) هو شيخ المعتزلة، ومن أئمة البلغاء، والمتكلمين، سمي أصحابه بالمعتزلة، لاعتزالهم حلقة درس الحسن البصري، وهو أول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين. البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 20 - 21 والهامش.

1 – التوحيد، 2 – العدل، 3 – الوعد والوعيد، 4 – المنزلة بين المنزلتين، 5 – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[1]

هذا، وقد تبنى بعض آرائهم وأصولهم الخليفة العباسي المأمون، وأراد فرضها على علماء الأمة بالقوة والإكراه، ومنها مسألة، خلق القرآن والتي عانى منها الإمام المحدث أحمد بن حنبل كثيرا وأبى أن يقول بها، فكان هذا سبب محنتـه وضربه وسجنه.[2]

تعقيــــب

إن القول بمنع الأحزاب السياسية – كوسيلة وأداة معارضة سياسية في النّظام السياسي الإسلامي – بالنظر إلى واقع الفرق والأحزاب الإسلامية التي نشأت في قرون الإسلام الأولى، وما تبنّته من آراء وأفكار اجتهادية متناقضة، ومتصادمة بعضها ببعض، وما جنته على الأمة من مآسي وآثار سلبية، هو استدلال غير سليم، وفيه تعميم.

فمن يستقرئ التاريخ سيجد أن طبيعة هذه الأحزاب والفرق وأسباب نشأتها لم تكن واحدة. فمنها ما كان سبب وجودها قضايا علمية، نتيجة اشتغال المسلمين بمسائل فلسفية وعلمية لثقافات الأمم المفتوحة من الروم، والفرس، والهند، وغيرها، ومحاولة مزج بعض أصولها ومضامينها بالثقافة الإسلامية والتوفيق بينها وبين الشريعة[3]. فنشأت عن ذلك فرق كثيرة لعل من أهمها. المعتزلة والأشعرية، والماتريدية، وغيرها؛ للرّد على الفلاسفة، والباطنية والشيعة فيما ذهبوا إليه في مسائل علمية واعتقادية، خالفوا فيها نصوص الوحي واجماع الأمة في قضايا معلومة من الدين نظرًا أو ضرورة.

ولاشك أن وجود هذه الفرق – رغم خلافها وتشعب آرائها وتصادمـها، - من وجهة أخرى – يعتبر برهان الحيوية، ودليلا على القوى المذخورة، والاستعداد للتطور

---

[1] – أنظر. الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. ص 71.

[2] – لمزيد من التفصيل راجع، أمين (أحمد) ضحى الإسلام، جزء 3، ط 10، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، ص 178 – 181 وما بعدها.

[3] –راجع، الصعيدي (عبد المتعال) حرية الفكر في الإسلام، مرجع سابق، ص 94 – 96.

والتقدم، وأصالة الحرية الفكرية في الحضارة الإسلامية التي تعتمد الحجج والبراهين والمنطق العقلي في بث الحقائق والوصول إلى المعرفة.[1]

ومن الفرق – بالإضافة إلى ما ذكر – ما كان سبب نشأتها قضايا سياسية تدور أساسا حول مفهوم ونظرية، السلطة الحاكمة، وعلاقة أصحابها بها، ثم مع الزمن، استندت إلى متكآت اعتقاديه وفقهية لتثبت شرعية وجودها، وصفة تميّزها. ولعل الحروب التي خاضتها بعض هذه الفرق كالشيعة والخوارج، والزيدية، وغيرها، هي التي جعلتها تنحرف في بعض آرائها ومقولاتها لتدعيم ما تميل إليه وتتبناه من مبادئ سياسية أو عقيدية.[2]

ثم أن الثابت من التاريخ، أن بعض الفرق الإسلامية، قد انتسبت إلى الإسلام نفاقا، فسعت إلى تقويض الدين والسلطة معا، بدوافع شعوبية ومذهبية – كالروandية، والمقنّعيّة، والخرمية، وغيرها – التي نبتت في بلاد فارس مستندة إلى أصول مذهبية في عقائد ما قبل الإسلام، وإن انتسبت للإسلام في الظاهر.[3]

ومن هنا، وبالنظر إلى ما سبق، يجب أن ينظر إلى تلك الفرق والأحزاب السياسية، ضمن السياق التاريخي، وفي ضوء تلك الظروف الزمانية والمكانية والملابسات الخاصة بها، علما أن كثيرا منها، والتي حملت لواء المعارضة السياسية، زمن الملك العضوض، رغم ما شابها من أخطاء – فقد كانت لها مقاصد نبيلة، ومحاولات جادة، لإعادة الأمور إلى حالتها الطبيعية، والسعي نحو تحقيق النموذج السياسي الإسلامي في وضعه الصحيح.

---

[1] – أنظر في هذا المعنى. الريس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. مرجع سابق ص 42–43

[2] – راجع، أمين (أحمد) فجر الإسلام. دار الكتاب العربي. بيروت 1972. ص 274.

[3] – حول هذه الفرق، راجع البغدادي. الفرق بين الفرق. المرجع السابق. ص 230 وما بعدها.

الفـــــرع الثانـــــي

اتجاه القائلين بالجواز وأدلتهم[1]

يذهب هذا الاتجاه إلى القول بجواز الأحزاب السياسية في النّظام السياسي الإسلامي، معتمدا في ذلك على أدلة بعضها من القرآن الكريم والسنة المطهرة، وأخرى من المؤيدات العقلية. وهي على التفصيل الآتي:

أولا: أدلة القرآن الكريم

وهذه تشمل عدة نصوص منها:

أ – قوله تعالى: "**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون**".[2]

ب – قوله تعالى: "**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**".[3]

---

[1] – أنظر في هذا الاتجاه المؤيد لقيام الأحزاب السياسية:

- أسد (محمد) منهاج الإسلام في الحكم. دار العلم للملايين 1964. ص 116.
- العيلي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة. مرجع سابق. ص 666 – 667.
- فاروق (عبد السلام) الإسلام والأحزاب السياسية. مكتب قليوب للطبع والنشر 1978. مصر. ص 44 وما بعدها.
- العوضي (أحمد) حكم المعارضة، وإقامة الاحزاب السياسية في الإسلام. ط1. دار النفائس. الأردن 1992. ص 74 – 79.
- الفنجري (أحمد شوقي) الحرية السياسية في الإسلام. مرجع سابق. ص 263 – 277.
- الشاوي (توفيق) الشورى والاستشارة. مرجع سابق. ص 349 – 354.
- شلبي (أحمد) السياسة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق. ص 100.
- الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية. مرجع سابق. ص 433 – 434.
- سميع (صالح حسن) الحرية السياسية. مرجع سابق. ص 321 – 329.
- الخالدي (محمود) قواعد نظام الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 204 – 209.
- وغيرهم. إلا أن هذا الاتجاه لا يرى السماح بقيام الأحزاب السياسية الهدامة والتي تعلن صراحة أنها ضد الدين وتعمل على إزالة أسسه وقيمه .. كالأحزاب الشيوعية .. وغيرها..

[2] – سورة آل عمران. آية 104.

[3] – سورة آل عمران. آية 110.

جــ - قوله تعالى: "**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبيس ما كانوا يفعلون**".[1]

ووجه الاستدلال من الآيات المتقدمة هو وضوح النزعة الجماعية في تكليف الأمة بواجب القيام بالدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. وهذا لن يتمّ إلا بوجود جماعة متّحدة قوية تضطلع بهذه الفريضة، وصورتها في العصر الحديث هي الأحزاب السياسية.

فإذا كانت الجهود الفردية قاصرة على تحقيق هذا الواجب، وأن الأمة – بمجموع أفرادها – لا تستطيع – عمليا – النهوض بأعبائه، حيث لا يمكنها بأجمعها أن تحاسب الحكام في الدولة الإسلامية، فلا مناص – إذن – من وجود الأحزاب السياسية، والتي هي الوسيلة المثلى التي تجسّد سلطة الأمة وتمكّنها من استخدام حقّها في مراقبة الحكام ومحاسبتهم.[2]

د – قوله تعالى: "**وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**".[3]

هــ - قوله تعالى: "**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**".[4]

---

(1) – سورة المائــدة. الآيتان. 80 – 81.

(2) – أنظر الخالدي (محمود) قواعد نظم الحكم في الإسلام. مرجع سابق. ص 204 - 209. حيث يرى سيادته أن الآية الأولى تدل على إقامة الأحزاب السياسية من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الله تعالى فرض على جميع المسلمين إقامة جماعة متكتّلة منظّمة تدعوا إلى الخير، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر ... وهذا على سبيل الكفاية، وليس فرض عين.

الوجه الثاني: أن الجماعة المطلوب إقامتها هي الحزب السياسي.

الوجه الثالث: أن الأمر بإيجاد جماعة لا يمنع تعدد الأحزاب السياسية.

(3) – سورة التوبة. آية 123.

(4) – سورة النساء. آية 57.

ووجه الدلالة من الآية الأولى، أنها أشارت إلى حقيقة واضحة وهي أن المؤمنين ما كانوا لينفروا كافة إلى ما تواجههم من مهام، أو يأخذونها جملة واحدة، وعليه، يستلزم الأمر – إذن – الأخذ بمبدأ التخصص في تولي القضايا العامة وإدارتها.

أما الآية الثانية، ففيها نزعة جماعية تكليفية، مضمونها هو أداء الأمانات إلى أهلها، ومن أهم هذه الأمانات هو إعطاء السلطة العامة إلى أولئك الذين هم أهلها.[1] ومتى وقع الظلم من الحاكم، فلا وسيلة لردّه عن غيّه، إلا بإنشاء معارضة سياسية جماعية منظّمة تتولّى إقامة الفرض الضّائع.

ثانيا: أدلة السّنة النبوية

إضافة على الأحاديث التي اعتمدت في شرعية مبدأ المعارضة السياسية، والتي ذكرت سابقا، استند هذا الاتجاه في تبريره لشرعية النّظام الحزبي في الدولة الإسلامية إلى عدة أحاديث أخرى، نذكر منها ما يلي:

أ – ما رواه البخاري، عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، عن النّبي صلى الله عليه وسلم قال: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء، مرّوا على من فوقهم، فقالوا: لو أنّا خرقنا في نصيبنا خرقا، ولم نؤذِ مَنْ فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا".[2]

ووجه الاستدلال، أن خطر الخروج عن الحق، لا يقتصر على صاحبه أو أصحابه، بل ينجرّ إلى غيرهم من أفراد المجتمع. فإذا استمر هذا الخروج وتمادى وتُرِك الأمر بدون رادع، انقلبت المبادئ والقيّم وأدى ذلك إلى انهيار المجتمع وغرقه ولابد.

أما إذا أُخذ على أيدي هؤلاء، وحيل بينهم وبين ما يفعلونه من أعمال الخرق والهدم لأسس المجتمع وقيمه سار مركب العمر في أمان واستقرار إلى برّ الأمان، وسَلِم الجميع.[3]

---

[1] – أنظر في هذا المعنى، خالد إسحاق. الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية. مرجع سابق. ص 39.

[2] – الإمام النووي. رياض الصالحين. شرح وتحقيق الحسيني عبد المجيد هاشم. مرجع سابق. ص 334.

[3] – الإمام النووي، رياض الصالحين، المرجع السابق. ص 335.

ففي الحديث، أصدق تمثيل، وأروع تصوير لعظم المسؤولية الفردية والجماعية، وعاقبة التفريط فيها؛ الأمر الذي صدقته وقائع الحياة وأقرّت به المفاهيم الإنسانية في كل وقت وحين.

وبناء على ذلك، تكون المعارضة الجماعية المنظّمة هي الأداة الفعالة المجديّة والقادرة على تجنيب المجتمع مختلف الكوارث والأخطار المحدقة به، وحمايته من الوقوع أو السقوط في الهاوية.

ومما لاشك فيه، أن الأحزاب السياسية هي الأطر المؤهلة، كما أثبت الفكر السياسي الحديث، لإعداد وتنظيم المعارضة الجماعية للقيام بهذا الدور.

ب – عن حذيفة رضي الله عنه، عن النّبي صلى الله عليه وسلم، قال: "والذي نفسي بيده لتأمرنّ بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر، أو ليوشكنّ الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم".[1]

جـ - عن أبي بكر رضي الله عنه قال: "يا أيها النّاس إنكم تقرؤون هذه الآية" "**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم، لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم**"[2] وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمّهم الله بعقاب منه".[3]

فإذا انعدم الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في المجتمع، انتشرت المفاسد، وعمّت المحرّمات، فيغضب الله لانتهاك محارمه، وسكوت القادرين على التغيير لهذه المظالم، فيؤدي ذلك إلى عدم استجابة الدعاء لتخلّف شروطه، ويعم العقاب الجميع.

ذلك أن مسؤولية الإنسان – كما يستفاد من الأحاديث المتقدّمة – ليست قاصرة على نفسه، بل متعدّية إلى أمر غيره بالمعروف ونهيه عن المنكر.[4] وهذا يبين مدى عظمة وجسامة مسؤولية الجماعة في المجتمع الإسلامي في القيام بهذا الواجب، وما يترتّب عليه من مآل مشؤوم ينتظرها، إذا قصّرت فيه.

---

[1] – رواه الترمذي، أنظر النووي. المرجع نفسه. ص 343.

[2] – سورة المائدة. آية 107.

[3] – رواه أبو داود، والترمذي، والنسائي.

[4] – الحسيني (عبد المجيد هاشم). شرح رياض الصالحين. مرجع سابق. ص 348.

ثالثـــا: المؤيــدات العقليــة.

استدل أصحاب هذا الاتجاه، بمجموعة من الأدلة العقلية، مستخلصة من روح النصوص الواردة في الشريعة الإسلامية، - خاصة في المجال السياسي – لتأييد رأيهم في القول بقيام الأحزاب السياسية، ومن أهمها ما يأتي:

1 – إن النّظام الحزبي هو الإطار الأمثل المناسب في العصر الحديث لتطبيق وحماية المبادئ الملزمة في النّظام الإسلامي، كالشورى، والعدالة، والمساواة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وغيرها.[1]

فالنّظام الإسلامي أساسه الشورى، لقوله تعالى: "**وأمرهم شورى بينهم**".[2] والشورى والمعارضة وجهان لعملة واحدة هدفها الوصول إلى تحقيق المصلحة العامة عن طريق المشاورة والمراجعة، وتبادل الرأي والنصيحة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم.

وإذا كانت بساطة الحياة السياسية في صدر الإسلام قد اكتفت بالمعارضة الفردية في ذلك الوقت، فإن الأمر في العصر الحديث، جدّ مختلف. فقد تعقّدت المشاكل وتعددت، وتفرعت التخصصات، وزاد عدد السكان، وأصبح من الصعوبة بمكان التعرف على قادة الفكر والرأي، وأصحاب الاختصاص في المجتمع، والذين يتولون عادة الرقابة على السلطة ومعارضتها عند الاقتضاء، مما يستوجب – بالضرورة – إنشاء تنظيمات سياسية لها من الإمكانات والوسائل ما يمكنها من التعبير عن الرأي، ونشره وحمايته، والدافع عنه، وإيصاله إلى أعلى المستويات.

كذلك فإن مبادئ العدالة والمساواة، وأيضا حرية الرأي، لا يمكن أن تتحقّق بصورة مثلى وتؤتي ثمارها، إلا إذا استندت إلى ضمانات قانونية وواقعية فعالة، وهذه الأخيرة لن تتوفر بصفة جدّية، إلا في ظل الأنظمة التي تقوم على التعددية الحزبية.[3]

2 – إذا ثبت أن المعارضة الفردية التي كانت سائدة في عصور الإسلام الأولى كانت مؤثرة وقادرة على تحقيق مقاصد الشرع، فإنّ المعارضة الجماعية، في العصر الحديث، هي الأجدى والأقدر على تحقيق ذلك، للأسباب الآتية:

---

[1] – الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص 429.

[2] – سورة الشورى. آية 35.

[3] – عبد السلام (فاروق) الإسلام والأحزاب السياسية. مرجع سابق. ص 44.

أ – إن الحزب المنظّم هو أقوى على المعارضة من الجهد الفردي المبعثر وأقدر على إيقاف الظلم، وأكثر هيبة لدى الحاكم من الأفراد، وهو أقدر على سحب الثقة من الحكومة إذا تمادت في غيّها وانحرافها، وتجاهلت النصح والتحذير.

ب – للجهاز الحزبي في الدول المتقدمة، عادة مراجعه ولجانه العلمية والفنية، فهو أقدر من الأفراد على دراسة المشاكل المعقّدة وإبداء الرأي فيها.[1]

جـ - إن قيام الفرد بواجب إسداء النصيحة، والنقد والمعارضة، للسلطة الحاكمة يصبح، في حالة ضعف الوازع الديني للحكام، بدون جدوى، ولا قيمة له، ما لم يستند إلى تنظيم يحميه ويتبنّاه ويدافع عنه، مما يجعل وجود الأحزاب السياسية ضرورة ملحة وحيويّة للقيام بهذا الدور، وكذلك لكشف مساوئ السلطة ومفاسدها، والوقوف لها بالمرصاد.

3 – إن النّظام الحزبي، يضمن إمكانية تغيير السلطة وتداولها بدون عنف، ولا سفك دماء، وذلك عن طريق الانتقال السلمي لها من الحزب الحاكم إلى الحزب المعارض عند حصوله على الأغلبية في الانتخابات. ومن ثم يقضى على المعضلة المزمنة في الفقه السياسي الإسلامي – والتي طالما كانت محل نقاش مُجهد وطويل – وهي كيفية التوفيق بين النهي عن الخروج على الحاكم – خوف الفتنة – وبين وجوب قول كلمة الحق تنفيذا لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالنّظام الحزبي كوسيلة حضارية، يحقق الحل الأمثل لها، مما يرفع المشقة والحرج عن الناس في هذه المسألة.[2]

4 – الإسلام دين عالمي يرعى المسلمين غير المسلمين، وبمقتضى مبدأ، حسن معاملة الأقليات الدينية، داخل الدولة الإسلامية، يمنح أصحابها حق التعبير عن الرأي، وممارسة النشاط السياسي من خلال تنظيمات سياسية في إطار النّظام العام.

5 – الأحزاب السياسية مدارس للشعوب في شؤون السياسة، وتعمل على توعية الجماهير، وتخريج القادة والزعماء السياسيين المؤهلين للحكم.[3]

---

[1] – الفنجري (أحمد شوقي) الحرية السياسية في الإسلام. مرجع سابق. ص 268.

[2] – عبد السلام(فاروق) الإسلام والأحزاب السياسية. المرجع نفسه. ص 46، 48

[3] – أنظر. ما كتبناه عتن دور الأحزاب السياسية في النظام الديمقراطي، سابقا.

الفرع الثالث:

الترجيح بين الاتجاهين

بعد عرضنا لأدلة كل من الاتجاهين الرافض والمؤيد لقيام الأحزاب السياسية في النّظام الإسلامي، وبعد المناقشة والتحليل، يتبين لنا أن أدلة الاتجاه الثاني أقوى في الحجة والاستدلال، وتبريراته أعمق في الطرح، والأقدر على فهم واستيعاب مشكلات الحياة المعاصرة، ومن ثم فهي – كما نعتقد – تترجح على أدلة الاتجاه الأول.

إلا أن معارضة الاتجاه الأول للأحزاب السياسية – كما أثبتنا من قبل – ليست مبنيّة على أساس الرفض لحرية التعبير، وإبداء الرأي، وإنما هي - عند التحقيق - خوفا من أن يؤدي السماح بها إلى زعزعة المقومات الأساسية للأمة، وما ينتج عنها من مفاسد ومضار، تطال وحدة الأمة وتضامنها، وذلك في حالة قيام الأحزاب على أسس عقائدية مخالفة لعقيدة الإسلام.

كما تتبدّى أسباب المنع أيضا فيما تستعمله الأحزاب السياسية من وسائل وأساليب غير شرعية، خاصة أثناء الحملات الانتخابية – كما يحدث ذلك في الغرب – وما ترافقها من سلوكات غير أخلاقية، منافية لقواعد الإسلام ومبادئه العامة.

والواقع أن هذه المخاوف والمحاذير لا مبرّر لها، ولا تصلح أساسا أو مستندا للقول برفض الأحزاب السياسية في النّظام الإسلامي، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار الأمور الآتية.

أولا: إن الأحزاب السياسية المتصوّر قيامها في الدولة الإسلامية هي تلك التي تلتزم بكليات الشريعة وأصولها، ومبادئها العامة، وتعمل ضمن إطارها، حيث يكون الاتفاق في المبدأ، والاختلاف والتنوّع في الوسائل والأساليب.

ثانيا: ليس هناك نظام بديل لضمان وحماية ممارسة مختلف الحقوق والحريات السياسية في ظل الإسلام، ولا وسيلة فعّالة ومنظّمة لمراقبة السلطة القائمة ومعارضتها عند الاقتضاء، إذا رفضنا نظام تعدد الأحزاب.[1]

ثالثا: إن القول بجواز قيام الأحزاب السياسية في النّظام الإسلامي، ليس معناه نقل المثال الغربي بكل مميّزاته وخصائصه، دون تغيير، إذ من الممكن بشيء من الدراسة والتنظيم والإخلاص،أن نخرج بصورة جديدة تتّفق مع مبادئ الإسلام، وتعبّر عن قيمه في تكوينه، وفي منهجه، وفي أخذه بيد الأمة نحو التنمية السياسية والاجتماعية والثقافية وغيرها[2] ..وتتحقق في ظله – عندئذ – ضمان سير العدالة، وممارسة الحرية، وتطبيق مبدأ الشورى بأوسع معانيها.[3]

رابعا: إن الأحزاب السياسية تمثل الإطار المناسب، والطريق المأمون التي تكفل انتقال السلطة وتداولها بين الحاكم والمحكوم، بحيث تتمكن الأمة من ممارسة حقها المشروع في تغيير حكامها واستبدالهم بغيرهم، عند توفّر الشروط الشرعية والقانونية لذلك، متجنبة كل مظاهر وعوامل الشقاق والفرقة التي قد تحدث بين أبناء الوطن الواحد، وتغري بينهم العداوة والبغضاء، ومتقّية سلوك الصراع الدامي، والصدام المسلح، كأسلوب لتغيير السلطة، وما قد ينجرّ عنه من عواقب وخيمة تطال المقومات الأساسية في المجتمع، فتنفصم عرى الأمة، وتنقطع روابطها، فتتفرّق بعد وحدة، وتضعف بعد قوة، ويرتبك السلام السياسي والاجتماعي في الأمة، فينعدم الأمن والاستقرار فيها، وتفتح أبواب الفتن.

وبناء على ما تقدم، وبالنظر إلى الاعتبارات المذكورة، وإلى ما تتميّز به الأحزاب السياسية من محاسن تفوق مساوئها، وفي ضوء ما تقدمه من خدمات نافعة للمجتمع

---

[1] – الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل) الشورى وأثرها في الديمقراطية. مرجع سابق. ص 433
- الفنجري (أحمد شوقي) الحرية السياسية في الإسلام. مرجع سابق. ص 271 – 274.

[2] – راجع، فرج (السيد أحمد) السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية، ط.1. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. المنصورة 1993. ص 173.

[3] – يقول الشيخ محمد الغزالي: "كذلك فإن الشورى مبدأ مقرر كفريضة الجهاد، فريضة محكمة، لابد من إنشاء أجهزتها، وإمدادها بأنواع الخبرة، وتنظيم إشرافها على شؤون الدولة، وتمكينها من رد الاستبداد الفردي، وضمان مصالح الجماهير". راجع، محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام. 19/2، دار ثابت 1987. نقلا عن فرج (السيد أحمد). المرجع نفسه. ص 176.

وتكون، هذه الأحزاب في ظل النّظام السياسي الإسلامي، أحزاب مشروعة، لما تؤدي إليه من جلب المصالح، ودرء المفاسد، ولما تحققه من مقاصد شرعية للأمة.

ومن ثم، يكون قيامها في الدولة الإسلامية، ليس مباحا فقط، وإنما هو من فروض الكفاية.[1]

---

[1] – راجع في هـذا المعـنى، الخالـدي (محمـود) قواعد نظـام الحكم فـي الإسـلام. مرجع سابق. ص 205 – 209.

- سميع (صالح حسن) الحرية السياسية. مرجع سابق. ص 329.

خاتمة

في نهاية هذا البحث المتواضع الذي تناول موضوع الحرية السياسية في الأنظمة الوضعية - بشقيها الليبرالي والماركسي - والنظام الإسلامي، كبحث مقارن من حيث التّأصيل النّظري والممارسة العملية، مع تعرّضه للوضع في الجزائر؛ ارتأينا أن نختمه بخلاصة تتضمّن حوصلة ما انتهى إليه البحث من نتائج لأهم القضايا المثارة في الموضوع؛ مع إجراء موازنة ومقابلة بين الفكرين الوضعي والإسلامي لبعض القضايا والمسائل، بصفة مجملة، في هذا الخصوص؛ والتّركيز على ما يتميّز به النّظام الإسلامي، كتشريع إلهي، من خصوصيات.

كما تحتوي الخلاصة على جملة من الاقتراحات بعضها عامة، وأخرى خاصة تشكّل في نظر الباحث، شروطا موضوعية تساهم في حل أزمة الحرية السياسية في النظام السياسي الجزائري، سواء كان ذلك على مستوى الإطار التشريعي، أو بخصوص تطوير آليات العمل السياسي.

أولا: النّتائـــج

1 - من حيث النظرة المجزّأة لطبيعة الحرية وحقوق الإنسان، في تصوّر الفكر الوضعي ليبراليا كان أم ماركسيا - واختلافه عن التصوّر الإسلامي.

- يُقيم الفكر الديمقراطي الليبرالي تصوّره للحريّة على أساس إعلاء القيم الفرديّة على القيم الجماعيّة، وذلك بتمجيده للفرد وتقديسه، واعتباره غاية التّنظيم الاجتماعي، واستنادا إلى هذه الفرديّة-الذاتية- فقد أولى هذا الفكر حقوق الفرد وحرياته المدنية والسّياسية أهمّية كبرى، وجعلها في المقام الأول مهيّأ لها مختلف الوسائل لضمانها وحمايتها، مؤكّدا على ضرورة حياد الدولة، والحدّ من سلطانها إزاء ممارسة الأفراد لحقوقهم وحرياتهم المختلفة، إلا بالقدر الذي يحميها ويمنع التّعارض بينها، وذلك بتنظيمها بواسطة القوانين بصورة تكفل للجميع حرية هذه الممارسة.

غير أن ممارسة الحرية، وفقا للتّصور السّابق، قد أحدث من الناحية العمليّة شرخا في بنية المجتمع، وذلك باختلال التوازن بين فئاته، وتعميق الفوارق بينها، وانقسام المجتمع إلى طبقتين، الأولى غنية تملك الثروة، وتمثّل الأقلية، وذلك بسبب طبيعة قوانين النظام الاقتصادي الرأسمالي، والأخرى فقيرة، غير مالكة، وتمثّل الأغلبيّة؛ ومن ثمّ، أصبحت

مختلف الحقوق والحريات المعلنة، وخاصة السّياسية منها، مفرغة من مضمونها الحقيقي بالنّسبة لمن لا يملكون، واقتصرت ممارستها، من النّاحية الواقعية، على فئة الأقليّة والتي أصبحت مالكة للسّلطة بالإضافة إلى الثّروة.

هذا، ورغم التّطور الذي أدخل على المفهوم التقليدي لطبيعة الحرية، وذلك بإعطائها بعدا اقتصاديا واجتماعيا، عن طريق تدخّل الدولة بغية إعادة التوازن الاجتماعي، وإصدارها تشريعات اجتماعية... الخ - كما أوضحت الدراسة - إلاّ أنّ النّزعة الفرديّة – الذاتيّة - للطبيعة الإنسانية، لا زالت هي المتأصّلة والسائدة في الفكر الليبرالي المعاصر في نظرته للحريات الأساسية، وحقوق الإنسان بصفة عامة.

- أما بخصوص الفكر الاشتراكي - الماركسي، وتصوره لطبيعة الحريّة، فهو على النّقيض من الفكر الليبرالي، إذ يرى أن الحريّة هي علاقة اجتماعية بين الإنسان الذي يجب أن يعيش، وبين المجتمع أو الدولة التي تسيطر، ومن ثمّ فهو يغلّب الجانب الاجتماعي في الطبيعة الإنسانية، على الجانب الفردي-الذاتي- وبهذا التّصوّر، يجعل هذا الفكر الحقوق والحريات ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي في المقام الأول، متجاهلا الحقوق والحريات ذات الطابع السّياسي، ومحمّلا الدولة- في نفس الوقت- التزامات إيجابية في مجال تحقيقها وضمان ممارستها؛ إلاّ أنّ هذا النّوع من الحقوق لن يتحقّق – كما يرى الفكر الماركسي - إلاّ كثمرة من ثمرات النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي يشكل الركيزة والدعامة الأساسية للهيكل الأساسي للدولة، بما يقوم عليه من اشتراكية، وعدالة في توزيع الناتج القومي، وملكية جماعية لوسائل الإنتاج وسيطرة كاملة للدولة عليها.

هذا ورغم أن الدول التي تتبنّى هذا الفكر قد أصدرت تشريعات خاصة تسمح بموجبها بحق الملكية الخاصة في شكل محدود، إلا أن ذلك لا يغيّر من حقيقة الوضع الذي يبقى يشكّل انتهاكا واعتداء على حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ويمثل خطرا مستمرا على ممارستها.

- أما فيما يتعلّق بالتصوّر الإسلامي لمفهوم الحرية، فإنّها - على خلاف النظرة المجزّأة لها في الفكر الوضعي - تتميّز بطبيعتها الشمولية، إذ هي مقرّرة كأصل عام لكافة البشر بمقتضى كرامتهم الإنسانية بغض النظر عما يوجد بينهم من فوارق اجتماعية بسبب الجنس أو الطبقة أو المركز الاجتماعي، أو أي اعتبارات أخرى، كما هي ممتدّة إلى كل

مجالات الحياة، دلّت على ذلك النّصوص الكثيرة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية – كما فصلنا القول في ذلك - ومن ثم فقد تقررت في الشريعة الإسلامية، مختلف الحقوق والحريات الأساسية بشتّى أنواعها سواء ذات الطابع السياسي والقانوني أو المتعلّقة بالجانب الاقتصادي والاجتماعي، وأضفت عليها الشريعة هالة من الاحترام والحماية، تسمو عمّا يوجد في أيّ فكر وضعي، وذلك بمقتضى نصوص آمرة من الكتاب والسنة.

وإذا كان اعتراف الإسلام بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية بهذا الاتّساع والشّمول، فإنه من الناحية الأخرى، قد راعى فيها المفهوم الاجتماعي والإنساني بمعناه الواسع والذي يوجب على كل مكلف ممارس لحقّه وحريّته أن يراعي جهة التعاون تعبيرا عن مصلحة المجتمع، وتأكيدا لمبدأ التكافل الاجتماعي الملزم بين الفرد والمجتمع. مما يجعل الأمر مختلفا عما استقر عليه الوضع في النزعة الفردية، ومنافيا للنظرية الجماعية التي تدمج الفرد في المجتمع، وتمحو إرادته وتنكر عليه حقوقه وحرياته الشخصية الذاتية، كما هو الحال في المذاهب الشّمولية كالماركسيّة وغيرها.

كما أن التشريع الإسلامي بتحميله الدولة، مسئوليتها الشرعية الإلزامية للتكافل الاجتماعي بمساعدة ورعاية من لا يتمكّنون – لقصور ملكاتهم وقدراتهم الذاتية - من التّمتّع بالمستوى المعيشي اللائق بالحياة الكريمة في المجتمع، فإنّه بذلك يكون مخالفا للنظرة الليبرالية التي لا ترتّب على الدولة في هذه المسألة إلا التزاما سياسيا وأدبيا، ومناقضا للنظرية الماركسية التي اتّخذت اتّجاها متطرفا يفتقر إلى الأسس العلمية السليمة في مجال تحقيقه، كما أوضحته الدراسة.

وإذا كان إعلان الإسلام لهذه الحقوق والحريات، وفي زمن لم يكن للفرد فيه حقّ أو حريّة في وجه السلطة الزمنية، أليس من الإنصاف والعدل أن يعتبر أوّل تشريع كان له فضل السبق، ومركز الصدارة على كل الأمم التي سارعت أخيرا إلى تقرير حقوق الإنسان وحرياته في العصر الحديث، وأن يوصف كذلك، بأنه دين الحرية بمعناها الإنساني والشامل بكل أبعادها وفي شتى ميادينها.

2 - من حيث التأصيل الفكري للحرية السياسية وضمانها في النظامين الوضعي، والإسلامي.

ننبّه بداية أن الشريعة الإسلامية كأصول ومبادئ إلهيّة لا يمكن مقارنتها بأيّ فكر أو تشريع بشري وذلك للفرق العظيم بين النظام السماوي الموحى به، وبين النّظام

الوضعي؛ وإنّما يفعل ذلك تجوّزا ليتبيّن مدى سموّ وشمول، وسبق النظام الإسلامي بأصوله ومبادئه في مجال تقريره لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، على غيره من الأنظمـــة الوضعيـــة الليبراليـــة منهـــا أو الماركسية، المتّصفة أصولها بالغموض والتّذبذب وافتقارها إلى التّبرير العلمي الصحيح. فبرجوعنا إلى الأصول الفكرية للنّظم الوضعية سواء كانت ليبرالية أم ماركسية والتي انبثقت عنها الحرية السياسية نجدها عند التّحقيق انعكاسا لأوضاع واتّجاهات متضادّة تجسّد فكرة الصراع بين الحاكم والمحكوم الأمر الذي جعل الحرية السياسية رغم اعتبارها مكسبا سياسيا واجتماعيا، يتأرجح مضمونها بين الضّيّق والاتّساع، وبين الوهم والحقيقة، ومردّ ذلك - كما أثبتت الدراسة - تهافت أصولها النّظرية وغموضها، وبناؤها على الافتراض والخيال.

لقــد تمخّض الصراع بين الطبقات الكادحة في أوروبا وبين النّظام المتسلّط المطلــق - نتيجة تحالف الملكية والكنيسة والإقطاع - والذي كانت وطأته شديدة على حقوق الأفراد وحرياتهم، بسبب نزعته الشمولية، عن ظهور ما يسمى "بالليبرالية التقليدية" والتي سيطرت على الفكر السياسي في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، مستندة في أصولها إلى مدرسة القانون الطبيعي، ونظريات العقد الاجتماعي ... وغيرها. وكان جوهرها – كما سبق القول - يتلخّص في كون الفرد هو المحور والأساس لأي تنظيم سياسي، وأنّه الغاية والمقصد من كل تنظيم أو تشريع؛ ونتيجة لذلك اعترف للأفراد بحقوق وحريات مدنية وسياسية، وصفت بأنها طبيعية، ومقدسة، وسابقة على وجود السلطة، والتي تنحصر وظيفتها في حماية هذه الحقوق والحريات والمحافظة عليها. غير أن ما أحدثته تطبيقات وتعاليم الليبرالية التقليدية بنزعتها الفردية المتطرفة على الخريطة الاجتماعية من أوضاع متردّية، واختلال سياسي، واقتصادي، واجتماعي، بين الفئات الاجتماعية؛ كان له ردّ فعل معاكس، تجسّد في ظهور فكر وضعي جديد مضادّ، ومتطرّف هو الآخر، تمثّل في المذهب الاشتراكي – الماركسي بتصوّره الشامل عن الكون، والإنسان، والحياة، منتقدا أسس ومفاهيم الليبرالية التقليدية، مبيّنا سوء استغلال الجماهير الفقيرة، وشكلية مختلف الحقوق والحريات السياسية المعلنة (كحق الانتخاب، وحق الترشيح، وحرية الرأي، والصحافة ... وغيرها) والتي لا يتمتّع بممارستها – من النّاحيّة الفعليّة – إلا الطبقة البرجوازية التي تمثّل الأقليّة، والمالكة لوسائل الإنتاج؛ داعيا في الوقت نفسه إلا الاستيلاء على السلطتين السياسية والمالية، لبناء دولة البروليتاريا، والتي

في ظلّها لا تكتفي الدولة بإعلان الحقوق والحريات فقط – كما هو الحال في الدولة البرجوازية – إنّما عليها أن تهيّئ لها الظروف الموضوعيّة لممارستها بالفعل، ومن ثمّ، فإنّ ملكيّة الشعب لوسائل الإنتاج، وإدارته للاقتصاد، تكفل له ضمان ممارسة حقوقه وحرياته بصفة عمليّة. كحق العمل، والتّعليم، والرعاية الصّحيّة، والمسكن ... إلخ، وكل ذلك عن طريق ما تقدّمه الدولة من خدمات ومساعدات، كالتزامات إيجابية. أما فيما يتعلق بالحرّية السياسية، فإنّها تكون في دولة البروليتاريا – أي في المرحلة الانتقالية – امتيازا للطبقة العاملة، تمارسها بصفة مانعة، في ظل نظام سياسي يقوم على شمولية السلطة، والواحدية الحزبية، وذلك حتى يتسنّى للطبقة العاملة القيام بمهمّتها الأساسيّة، والمتمثّلة في تحقيق الانتقال الفوري إلى المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي، وذلك بعد توفّر شروطها الموضوعية، وعندئذ فقط، تتشكّل البيئة الصالحة لضمان التّمتّع بالحرية السياسيّة في صورتها المثلى والحقيقية.

وما دمنا قد أسهبنا في توضيح تهافت الأسس الفكرية للنظرية الماركسية، في المكان المناسب من هذا البحث، مثبتين أنّها، برغم الإصلاحات التي أدخلت عليها، في الدول التي تبنّتها، كالاتحاد السوفياتي – سابقا – أو جمهورية الصين الشعبية حاليا، وغيرها من الدول، ليست بالأساس الصالح للحريّة السياسيّة، الحاميّة لمختلف الحقوق والحريات الفردية، وذلك لعدم علمية هذا الفكر، وبعده عن الواقعية.

والـــذي نعتقده، أن النظرية الماركسيـــة، كما فشلـــت في الاتحـــاد السوفيـــاتي – سابقا - وبعد أكثر من سبعين عاما من التجربة، إضافة إلى ما تتعرّض له منذ سنوات عديدة من تغييرات وإصلاحات في البلدان الاشتراكية، وخاصة في جمهورية الصين الشعبية، ومنذ دخولها سياسة الإصلاح الاقتصادي، والانفتاح على العالم الخارجي سنة 1979 – كما أوضحت الدراسة – لهي دلالات واضحة على أن هذه الأنظمة بمغايرتها لأصول النظام الاشتراكي – الماركسي، تمثّل تراجعا فعليّا عن مبادئ وأسس النظرية الماركسية، الأمر الذي ينذر بانهيارها وسقوطها في هذه البلدان، كما سقطت في غيرها.

- أما في النظام الإسلامي، - كما سبق القول – فإنّ الحرية فيه أصل عام، قد تقررّت للإنسان بمختلف أنواعها، وفي شتّى مجالاتها، لكونه موضع تكريم وتفضيل من الله عزّ وجلّ؛ وهذا يعني أنّ التشريع الإسلامي بمختلف أصوله هو مصدر وأساس حقوق الإنسان وحرياته الأساسيّة، ممّا يجعل ضمان ممارستها وحمايتها من مقاصد الشريعة؛

وهذا الأمر يكسبها – ولاشك – قدسيّة، واحتراما كتكاليف شرعية؛ ملزمة للحاكم والمحكوم على السّواء، وتمثّل مشروعية عليا، تسمو على سلطة الدولة، ممّا يوفر لها ضمانا شرعيا وقانونيا لتقريرها، وثباتها، يتجسّد في صورة نصوص آمرة من الكتاب والسنّة، تعلو على كل إجراء أو نظام اجتهادي يُتّخذ من طرف الدولة.

3 – لقد أوضحت الدراسة، أنّ الحرية السياسية في الإسلام، قد تجسّدت في نظام الشورى، كفريضة دينية واجبة، ثبتت مشروعيّتها بنصوص قطعيّة من الكتاب والسنّة، وغيرها من المصادر الشرعية، بما يشتمل عليه هذا النّظام، من حقوق للأمة في إنشاء السّلطة التي تحكمها، من أجل مصلحتها المقصودة شرعا، وحقها في الرقابة، والنقد، والتقويم، والمحاسبة، والمعارضة؛ وحقّها كذلك، في تغيير السّلطة واستبدالها بغيرها، وتداولها بالطرق السلمية المشروعة، عند توافر الأسباب الشرعية والقانونية لذلك.

وبناء على ما تقدم، فإنّ الشورى في الإسلام – وعلى خلاف الحرية السياسية في الأنظمة الوضعية – تتميّز بأصول ثابتة مستقرة، غير قابلة للتغيير أو التبديل، إذ هي صياغة إلهيّة لا تختلف مبادئها وأسسها، حسب الزمان والمكان والفكر، وإن تباينت وتنوّعت طرق، ووسائل تنظيمها وممارستها.

4 – لم يضع الإسلام نظاما محدّدا للشورى السياسية، وأنّ ما طبّقه الخلفاء الراشدون، وما رسمه الفقهاء من بعدهم من أشكال وطرائق لتنفيذها، إنّما كان بمحض الاجتهاد بالرأي، وعليه، فإنّ أي وسيلة أو طريقة أو أسلوب يُتّخذ لتطبيق نظام الشورى في المجتمع الإسلامي، سيكون مشروعا، طالما كان محكوما بتحقيق المصلحة العليا والحقيقة للأمة، وملتزما بالمبادئ والقواعد، والحدود الشرعية.

5 – عرض البحث لمختلف الآراء حول حكم الشورى ابتداء، من حيث الوجوب أو النّدب، وكذا حكم نتيجتها انتهاء من حيث الإعلام أو الإلزام وتبنّى الرأي القائل بالتّفصيل – في عمومه – والذي يميّز بين أدلّة الشورى، ومجالات أعمالها؛ وعليه يكون نظام الشورى – حسب هذا الرأي – يعمل في اتجاهين رئيسيين كالآتي.

- **الاتجاه الأول**: يتعلّق بتأسيس سلطة الحكم بمختلف أجهزته ومؤّسساته وهياكله، وصور انتقاله وتداوله، وهذا يمثل فريضة إلهيّة، وضرورة شرعيّة، وحق أصيل للأمة الإسلامية منبثق من مهمتّها ومسؤوليتها في تحقيق مقاصد الخطاب الشرعي، والقيام بأعباء الرسالة،

ومن ثمّ، فهو يتّصف بالوجوب والإلزام ابتداء وانتهاء؛ لقوله تعالى: "**....وأمرهم شورى بينهم** ...." سورة الشورى الآية.35.

- **أما الاتجاه الثاني**: فيتعلّق بفنّ الحكم وإدارته، لقوله تعالى: "**وشاورهم في الأمرّ، فإذا عزمت فتوكّل على الله**" سورة آل عمران. الآية 159. حيث بعد قيام السلطة بمختلف أجهزتها، وبيان مهامّها، ورسم اختصاصات ومسؤوليات موظّفيها وتحديدها بدقّة؛ يأتي عمل الآية المذكورة وحُكمها، لتفرض على الحاكم وجوب الاستشارة ابتداء في المسائل التي تدخل في اختصاصه، إلا أنّه مخيّر في النّهاية بين الأخذ برأيه هو، أو بالرأي المشور به، لأنّه هو الذي يتحمّل مسؤولية نتيجة القرار في كلتا الحالتين.

هذا، **ولقد استدركنا على الاتجاه المتقدّم**، من كون القضايا الجوهرية والمصيريّة للأمة، والمتعلّقة بمصالحها العليا والمستقبليّة، تكون نتيجة الشورى فيها – سواء كانت بالإجماع أو بالأغلبيّة – مقيّدة لسلطة ولاة الأمور، وملزمة لهم؛ ولقد بررّنا هذا الرأي بعدة حجج واعتبارات بما أغنى عن إعادة ذكرها.

كما أنّ الأمة، وهي الطرف الأصيل في عقد البيعة يكون من حقّها، عند تحديدها لاختصاصات الحاكم ومسؤولياته، أن تجعل شروط نفاذ بعض هذه الاختصاصات الهامّة، متوقّفة على إجماع أهل الشورى أو أغلبيّتهم؛ وهذا الاشتراط صحيح شرعا، وملزم قانونا، إذ من يملك إعطاء الولاية أو منعها على المترشّح، يملك من باب أولى، أن يفرض عليه شروطا تقيّد سلطاته وتحدّ منها، وتفرض عليه الشورى الملزمة مسبقا في مسائل معيّنة تحدّدها شروط البيعة، أو الدساتير في العصر الحاضر؛ ولا يمنع من التزامه بذلك، أن يدّعي بأنّها تدخل في اختصاصه باعتباره مسؤولا عن السلطة التنفيذيّة.

6 – المعارضة السياسيّة لتصرفات أولي الأمر ونقدها بغية تصويبها وتقويمها، من خصائص الأمة الإسلامية، وواجباتها الشرعية، ويجوز ذلك باستعمال مختلف وسائل التعبير عن الرأي بما في ذلك النقابات، ومنظمات المجتمع المدني، وكذا الأحزاب السياسية، مادامت تعمل في إطار أصول الشريعة، وقواعدها العامة، ومبادئها الشرعية، باعتبارها أحسن وسيلة فعّالة منظّمة توصل إليها الفكر السياسي الحديث لمراقبة السلطة القائمة ومعارضتها، والإطار المناسب المؤهّل، والمأمون الذي يكفل انتقال السلطة وتداولها بين الحاكم والمحكوم بالطرق السلمية، بحيث تتمكّن الأمة من ممارسة حقّها

المشروع في تغيير حكامها، واستبدالهم بغيرهم عند توفّر الشروط الشرعية والقانونية لذلك؛ هذا ولقد رجّحنا القول بجواز قيام الأحزاب السياسية في النظام السياسي الإسلامي بالشروط والقيود التي ذكرت، بعد عرضنا لمختلف الأدلة الشرعية والعقلية التي تؤيّد ذلك.

7 – سلطة التّشريع في النّظام الإسلامي يتولاها جميع أهل الحل والعقد بالمعنى الواسع، ولا ينفرد بها طائفة المعروفين في الفقه الإسلامي "بالمجتهدين" بل يشاركهم فيها بقيّة أهل الحل والعقد من طوائف الأمة وفئاتها المختلفة، كممثلي الأمة، وأرباب الاختصاص في الميادين والشؤون العامة للأمة من علماء، وخبراء، وتقنيين في الطب، والاقتصاد، والقانون، والتجارة، والزراعة، وشؤون الحرب والسلم ...وغيرها. وهؤلاء هم ما يمكن أن يطلق عليهم "أولي الأمر" أو "أهل الذكر" لقوله تعالى: "**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**" سورة النحل. الآية 43. وذلك حسب الرأي الغالب في الفقه السياسي الإسلامي، ولدى علماء السياسة الشرعية في العصر الحديث.

8 – الأمة باعتبارها صاحبة الخلافة العمومية، هي صاحبة الحق الأصيل في عملية اختيار الإمام أو الخليفة، أو الحاكم وذلك عن طريق ممارستها لحريتها السياسية، والتي تتجسّد عمليّا فيما يعرف "بالبيعة العامة" أو "الاقتراع العام" في العصر الحديث. ومن ثمّ، فإنّ أنظمة أهل الحل والعقد، وولاية العهد، والاستخلاف، يقتصر دورها على التّرشيح فحسب، وذلك بقصد حسن اختيار مرشحي الخلافة، لما لأصحابها من دراية وخبرة بالشؤون العامة للأمة، خاصة ما يتعلق بمسألة الخلافة وأهلها؛ وإذا كنا نتبنّى هذا الرأي، لكونه أقرب إلى جوهر الشورى وحقيقتها، إلا أنّ الشريعة الإسلامية – كما أوضح البحث – لم تأت بنصوص خاصة تتعلّق بتنظيم الاختيار وأسلوبه وكيفيّته، كما لم ينعقد إجماع على طريقة معيّنة دون أخرى، ذلك أن هذه الأمور من المسائل التي تختلف بظروف الحال والزمان والمكان؛ ومن ثمّ، يكون المسلمون في سعة من أن ينظّموا أمر الاختيار بما يلائم ظروفهم، ويحقّق مصالحهم، سواء كان ذلك بجعل اختيار الرئيس موكولا إلى عامة المسلمين يمارسونه عن طريق الاقتراع العام، أو الاختيار من بين عدّة مرشّحين؛ أو أن يتمّ الاختيار بمعرفة أهل الحل والعقد كنواب للأمة، أي بطريقة غير مباشرة، إذ أنّ كلاّ من الطريقتين تعتبر طريقة شرعيّة وقانونيّة ومأخوذ بها في النّظم الدستوريّة الحديثة، شريطة أن يتحقّق – دائما - الرضا التامّ للأمة في اختيار رئيسها وممثّليها.

9 – للمرأة في النّظام الإسلامي حق التّمتّع بممارسة حقوقها السياسية، بما تشمله من حرية الرأي، والنقد والمعارضة، والمشاركة في اختيار الحاكم، وممثلين للأمة ...إلخ وقابليتها للترشح لشغل مختلف المناصب والوظائف العامة في الدولة، وحق تمثيل الأمة في مجلس النواب، ما عدا حق الترشّح لمنصب الخلافة العظمى، كما اتّفق على ذلك علماء الأمة؛ ومن ثمّ كان للشريعة الإسلامية فضل السبق في تقرير الحقوق السياسية للمرأة، على غيرها من النظم الديمقراطية الوضعية.

ثانيا: الاقتراحات

ترتيبا على النتائج المتقدّمة، ارتأينا أن نسجّل بعض الاقتراحات والتوصيات نوجزها في الآتي:

1 – إنّ "مبدأ الشورى" باعتباره المظهر الأساسي للحرية السياسية في المفهوم الإسلامي، وطابع مميّز للأمة الإسلامية، وعنصر من عناصر شخصيّتها الإيمانية الحقّة، هو الشرط الضروري والضمان الجوهري لإنشاء "**الحكم الراشد**" الذي تتوق إليه الشعوب بحيث تنعم في ظلّه بالتّمتّع وممارسة مختلف حقوقها وحرياتها الأساسية، والذي يجب على الأنظمة السياسيّة في الدول العربية والإسلامية أن تنزل عند مقتضياته.

2 – نؤكّد على التطبيق الفعلي "لنظام الشورى" بمختلف ضماناته القانونية والواقعيّة، إذ هو السبيل الوحيد لتحقيق الشرعية السياسية، واستقرار أنظمة الحكم، وبناء واستقلال شخصية الأمة، وتحريرها من التّبعّية بمختلف أشكالها، التشريعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة ... وغيرها؛ وبفضله تتفجّر قدرات الأمّة، وإبداعات كفاءاتها، وطاقات المخلصين من أبنائها، للّنهوض بالتّنميّة الشاملة، والنّهضة المتكاملة، لتشييد وبناء مشروعها الحضاري.

3 – على صنّاع القرار في مختلف الدول العربية والإسلامية، أن يؤسّسوا مشروع الأمّة الحضاري استنادا إلى مرجعيّتها الإسلامية، في إطار كلّيات الشريعة، ومبادئها العامة، لأنه الطريق الأمثل، والمنهج الأقوم، لصلاح المجتمع واستقامة أفراده، والتزامهم بالنهج الخلقي الكامل والسليم، الذي هو أساس البناء وتحمّل المسؤولية، والذي يفرز أنظمة راشدة، وحكاما صالحين يعود خيرهم ونفعهم على العباد والبلاد فـــ "**كما تكونوا يولّى عليكم**"، قال تعالى: "**والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه، والذي خبث لا يخرج إلا نكدا**" سورة الأعراف. الآية 57.

4 – نظرا لحداثة ممارسة الحرية السياسية في إطار التّعددية الحزبية في الجزائر، وما اعترضها من عوائق، وما انجرّ عنها من نتائج عمليّة، وانعكاسات سلبيّة على مختلف الأصعدة، نؤكد على توفير مختلف الشروط الموضوعية - الداخلية منها والخارجية – التي أثبتتها هذه الدراسة، وذلك لتأمين سير عملّية التّحولّ والبناء الديمقراطي التّعددّي في الجزائر، وضمان استمرارها.

5 – وحتى لا تفقد الحريّة السياسيّة فعاليّتها، أو تفرغ من محتواها، فتصبح جسدا بلا روح، أو شكلا بلا مضمون، نصرّ على ضرورة تدعيم ما تمّ اتخّاذه من إجراءات قانونية وعمليّة، لضمان الممارسة الفعلية للحرية السياسيّة وذلك.

- بإجراء إصلاحات حقيقية على قوانين الانتخابات، والأحزاب السياسيّة.
- توفير الحماية اللازمة للعمليات الانتخابية من وسائل تشويهها، كالإكراه، والغش، والتزوير ... وغيرها.
- ضمان حياد الأجهزة الإدارية والقضائية، والأمنية ... إلخ
- ضمان حرية الصحافة، وأجهزة الإعلام وحيادها.
- ضمان احترام النتائج الانتخابية، وعلانية التصرفات العامة.

6 – إلغاء القيود المصطنعة على حرية تكوين وتأسيس الأحزاب السياسية على اختلاف تياراتها الفكرية والسياسيّة ما دامت غاياتها مشروعة، ووسائلها سلمية، وإرساء صيغة دستورية وقانونية واضحة ومحدّدة لفهم وممارسة التعدديّة الحزبيّة، بإبراز ماهيّتها ورسم حدودها، وضبط آلياتها في العمل السياسي، ليصبح نشاطها ضمن أطر ومبادئ بيّنة المعالم، متّفق عليها من طرف جميع القوى المتواجدة على الساحة السياسية، ليتسنّى لها القيام بدورها الاجتماعي والسياسي، لتحقيق مطالب الشعب والتعبير عن إرادته، والسعي لضمان حقوقه وحرياته والدفاع عنها.

7 – بالإضافة إلى تأكيد وضرورة استكمال البناء التنظيمي والقاعدي للأحزاب، نصرّ على إيجاد آليات مناسبة لحل قضيّة الصراعات والتناقضات بين، وداخل الأحزاب السياسيّة حتى لا تتخلّى عن عملها الحقيقي، ودورها المنوط بها كمعارضة، وتقنع بتحقيق بعض الامتيازات والمكاسب – كما أثبتت الدراسة – مقابل تقديم تنازلات عن مواقف مبدئية؛ وتفقد، بالتالي ثقتها ومصداقيّتها لدى الجماهير في الساحة السياسية.

8 – أخيرا، نؤكّد على ضرورة التّعاون والتّنسيق بين الأحزاب السياسية، في حلّ مختلف القضايا ذات الطابع الوطني، مع تقديم برامج متكاملة وواقعية قابلة للتطبيق، في ضوء التطورات والمستجدات التي تشهدها الحياة المعاصرة، ولها مصداقية لدى الجماهير الشعبية، وفي مستوى طموحاتها؛ وليست مجرد آراء وحلول لقضايا فرعية، إذ الحزب السياسي – في حقيقته – يمثل "حكومة ظل" له تصوّره البديل والمختلف، عن نظيره للحزب الحاكم، مما يشعر الجماهير بأنه قادر – لو نال ثقتها – على تطبيق برنامجه، وتنفيذ وعوده.

وختاما، أحمد الله سبحانه وتعالى، إذ وفّقني لإتمام هذا العمل المتواضع، الذي هو جهد بشري يعتريه النقص، إذ الكمال لله وحده؛ فما كان منه صوابا، فيرجع الفضل فيه إلى الله تعالى، ثمّ إلى الجهود والتوجيهات التي تفضّل بها الأستاذ المشرف، وما كان منه من نقص أو تقصير فمسؤوليته تقع على الباحث.

« إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب»

سورة هود الآية 88

وآخر دعوانا، أن الحمد لله رب العالمين

فهرس المصادر والمراجع

ملاحظات

1 – لقد روعي في ترتيب المصادر والمراجع ، التسلسل الهجائي لأسماء المؤلفين، وقد أهملت الكنية " أبو" ،" إبن " و "ال" التعريفية عند الترتيب.

2- إذا لم يذكر تاريخ الطبعة عوض ذلك بكتابة .د.ت، وإذا لم يذكر مكان الطبع، يرمز إلى ذلك ب" د.ط ".

3- بالنسبة لكتابة وترقيم الآيات القرآنية، اعتمدت رواية ورش عن نافع.

4- روعي في تقسيم المصادر والمراجع، تصنيفها إلى مجموعات حسب الخطة الآتية.

أولا: المراجع العربية وقد صنّفت كالتالي.

أ- كتب التفسير والحديث.

ب- المؤلفات العامة المختلفة "التّراثية والمعاصرة ".

جـ ــ المعاجــــــــم.

د- الرسائل العلمية، والبحوث المتخصّصة والمقالات، والوثائق الرسمية.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية.

أولا: المراجع العربية

- القـــــرآن الكريـــــم.

أ- كتب التفسير والحديث

I - كتب التفســـــير

1. الألوســــــي (أبو الفضل شهاب الدين محمود) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ج.5. 6. إدارة الطباعة المنبرية، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان.د.ت
2. رضـــــــــا (محمد رشيد) تفسير القرآن الحكيم، المشهور، بتفسير المنار. ط.1. دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان 1999.
3. الزمخشـــــري (أبو القاسم، جار الله محمود بن عمر) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويـــــل، في وجود التأويل. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط1، 1997هـ.
4. الصابـــــوني (محمد علي) مختصر تفسير إبن كثير (عماد الدين أبي الفداء إسماعيل). دار القرآن الكريم. دمشق. سوريا. 1396 هـ.

5. الطبــــــري (أبــو جعفر محمد بن جرير) جامــع البيـــان فـــي تـــأويل القرآن، المجلد.4. ج.5. 6. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1. 1992.
6. ابن العــربي (أبو محمد بن عبد الله) أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.بيروت، لبنان. د.ت.
7. القرطـــبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري) الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان 1985 .
8. قطـــــــب (سيد) في ظلال القرآن.ط.7. إحياء التراث العربي، بيروت، البنان.1971.
9. النّســـــفي (حافظ الدين عبد الله بن أحمد) مدارك التّنزيل وحقائق التأويل، جــ1 المطبعة الأميرية مصر. 1936.

II – كتـــب الحديث

1. البخـــاري (محمد بن إسماعيل) الجامع الصحيح بحاشية، السندي، دار الفكر بيروت. د.ت.
2. أبـــو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي) السّنن، دار الجيل، بيروت. لبنان 1992.
3. ابن ماجــــة (أبو عبد الله يزيد القزويني) السّنن، تحقيق وتعليق محمّد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. لبنان .د.ت.
4. مـــــــالك (أبو عبد الله بن أنس) الموطأ، رواية يحي بن يحي الليثي، إعداد أحمد راتب عرموش. ط.2. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. لبنان 1977
5. مسلــــــم (أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري) الجامع الصحيح. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، لبنان.د.ت.
6. النسائـــــي (أبو عبد الله أحمد بن شعيب) السّنن، شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي. دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان.د.ت.

ب- المؤلفات العامة المختلفة "التراثية والمعاصرة"

1. أجيـــــزون (شارل روبير)تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة، عيسى عصفور، منشورات عويدات. ط. 1. بيروت. 1982.
2. الأحمــــــدي (عبد الله) حقوق الإنسان والحريات العامة في القانون التونسي. شركة أوربيس للطباعة والنشر، بقصر السعيد، تونس.1993.

3. الأحمـــــــدي (غازي) الوجودية، فلسفة الواقع الإنساني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت. لبنان. 1964.
4. أســــــــــد (محمد) منهاج الإسلام في الحكم. ترجمة منصور محمد ماضي،ط.2.دار العلم للملايين.بيروت 1964.
5. إسماعيـــــــل (محمود) المدخل إلى العلوم السياسية، ط.2. دار النشر العربية. القاهرة. 1991
6. الأشـــــرف (مصطفى) الجزائر، الأمة والمجتمع. ترجمه من الفرنسية، الدكتور، حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر، 1983.
7. الأشعـــــــري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) مقالات الإسلاميين. ط. 2. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الحداثة، بيروت، لبنان. 1985.
8. الأشقـــــــــر (عمر سليمان) تاريخ الفقه الإسلامي، قصر الكتاب. البليدة. الجزائر. 1990.
9. أكرم (محمــد) حماس الجزائر "تاريخ مبادئ مواقف". دار الرسالة، الجزائر، 1995.
10. أميـــــــــن (أحمد) فجر الإسلام. دار الكتاب العربي، بيروت، 1972.
11. بابللـــــــــي (محمود) الشورى في الإسلام، دار الإرشاد، بيروت. 1968.
12. بحـــــوش (عمار) تطور النظريات والأنظمة السياسية.ط.2. المؤسسة الوطنية للكتاب.الجزائر. 1984.
13. بــــــدراوي (حسن) الأحزاب السياسية والحريات العامة. دار المطبوعات الجامعية. 2000.
14. البـــــدوي (إسماعيل) اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة. دار النهضة العربية. القاهرة، 1413 هـ/1994م.
15. // - دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية، والنظم الدستورية المعاصرة.ط.1. دار الفكر العربي. القاهرة. 1981.
16. بــــــــدوى (ثروت) النظم السياسية.دار النهضة العربية. القاهرة. 1975.
17. بـــــــدوي (محمد طه) ومرسي (ليلى أمين) مبادئ العلوم السياسية، الدار الجامعية، الإسكندرية. د. ت.
18. بركـــــــات (ناصر سليم) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، ط.1. مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، دمشق. 1982.
19. البــــــري (زكريا) أصول الفقه الإسلامي. ج1. ط. 1. دار النهضة العربية، القاهرة. 1971.
20. بسيونـــــي (حسن السيد) الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ط.1. عالم الكتب، القاهرة. 1985.
21. البغــــدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد) الفرق بين الفرق، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان. د. ت.

22. بن خـــــــدة (بن يوسف) اتفاقيات إيفيان، تعريب لحسن زغدار، محل العين جبايلي، مراجعة عبد الحكيم بن الشيخ الحسين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. 1987.
23. البنـــــــــا (محمود عاطف) الوسيط في النظم السياسية. ط.2. دار الفكر العربي، القاهرة. 1994.
24. بوالشعيـــــــر (سعيد) القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج1، النظرية العامة للدولة والدستور وطرق ممارسة السلطة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989
25. // - القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج2، أسس الأنظمة السياسية وتطبيقات عنها، ط3. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. 1999
26. // - النظام السياسي الجزائري. دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة. الجزائر. 1990.
27. بوالصفصاف (عبد الكريم) جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931 – 1945. دار البعث. قسنطينة، 1981.
28. // - جمعية العلماء المسلمين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الرويبة، الجزائر، 1996.
29. بورشتايــــن (دانييل) دي كيزا (أرنيه) التنين الأكبر – الصين في القرن الواحد والعشرين – ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، صادر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت، يوليو. 2001.
30. البوطــــــي (محمد سعيد رمضان) فقه السيرة النبوية. ط 11، دار الفكر، الجزائر، 1991.
31. // - كبري اليقينيات الكونية، وجود الخالق ووظيفة المخلوق.ط.8دار الفكر الملكية للإعلام والنشر والتوزيع. الجزائر.1991
32. بوعزيـــــز (يحي) الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية الجزائرية، من خلال نصوصه، 1912 – 1948، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. 1987.
33. // - ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين. ط. 1. دار البعث. قسنطينة. الجزائر. 1980.
34. // - سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون. الجزائر. 1983.
35. بوكــــــرا (إدريس) تطورات المؤسسات الدستورية في الجزائر منذ الاستقلال من خلال الوثائق والنصوص الرسمية، القسم الأول والثاني، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1994.

36. بيــــــــرم (عيســى) الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع. ط.1. دار المنهل اللبناني – بيروت، لبنان. 1998.
37. الترابــــــي (حسن) تجديد أصول الفقه الإسلامي. ط. 1. الدار السعودية. 1984.
38. ابن تيميــــة (أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) منهاج السنة النبوية، في نقض كلام الشيعة والقدرية، دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. د. ت.
39. // - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، قصر الكتب. البليدة. الجزائر.د.ت.
40. جابــــــي (عبد الناصر) الانتخابات (الدولة والمجتمع) دار القصبة للنشر. الجزائر. د. ت.
41. جبــــــــر (محمد سلامة) الشوري ط.1. مؤسسة البحوث العلمية. الكويت.1400هــ - 1980م.
42. الجــــــرف (طعيمة) نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم.ط.5. دار نهضة مصر. القاهرة.1978.
43. جريشـــــه (علي محمد) المشروعية الإسلامية العليا. مكتبة وهبة. القاهرة.1975.
44. جمعـــــــة (فاطمة) الاتجاهات الحزبية في الإسلام منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى عصر بني أمية. دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1993.
45. الجمـــــــل (يحي) الاشتراكية العربية.ط.2. دار المسيرة. بيروت.1980
46. الجوهـــري (محمد الجوهري حمد) النظام السياسي الإسلامي والفكر الليبرالي، دار الفكر العربي، القاهرة. 1993.
47. الجيلالـــي (عبد الرحمن) تاريخ الجزائر العام. ج4. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1982.
48. ابن حجـــر (أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد) فتح الباري بشرح البخاري، مكتبة البابي الحلبي. القاهرة، 1378هــ/1959م.
49. // - تحفة المحتاج بشرح المنهاج. ضبطه وصححه وخرّج آياته عبد الله محمود محمد عمر، مجلد 4، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 2001.
50. ابن حـــزم (أبو محمد علي بن أحمد) المعروف بابن حزم الظاهري، الملل والأهواء والنحل، تحقيق الدكتورين، محمد بن إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1405 هــ - 1985م.
51. الحلــــــو (ماجد) الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية. مكتبة المنار الإسلامية. الكويت. د. ت.

52. حمـــــــــاد (أحمد جلال) حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، " بحث مقارن في الديمقراطية والإسلام " ط.1. دار الوفاء. المنصورة، القاهرة.1987.
53. حميدشـــــي (فاروق) الجماعات الضاغطة، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر. 1988.
54. حـــــــوى (سعيد) الأساس في التفسير. ط. 1. دار السلام. القاهرة. 1985.
55. الحيالـــــــي (رعد كامل) الإسلام وحقوق المرأة السياسية، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، مصر 1999.
56. الخربوطلـــي (علي حسني) الإسلام والخلافة.دار بيروت. 1969.
57. الخضــــري (محمد) أصول الفقه. ط. 7. دار الفكر. القاهرة. 1981.
58. الخطيـــــب (أحمد) حزب الشعب الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، ج1. الجزائر. 1986
59. خــــــلاف (عبد الوهاب) السلطات الثلاث في الإســلام. ط.1. دار أفــاق الغــد، القاهــرة. 1400 هــ/1980م.
60. // - خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، 1968.
61. // - علم أصول الفقه. ط. 17، دار القلم، الكويت. 1987.
62. // - مصــادر التشريــع الإسلامــي فيــما لا نــص فيــه. مطبعة دار القلم. الكويت. 1390 هــ.
63. ابــن خلدون (عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر) المقدمة، تحقيق. د/حامد أحمد الطاهر، الناشر، دار الفجر للتراث. القاهرة. ط. 1. 2004.
64. خليــــــــل (محسن) القانون الدستوري والنظم السياسية.ط.1987.د.ط.
65. درويــــــش (إبراهيم) علم السياسة، دار النهضة العربية، مصر. 1975.
66. الدرينـــــي (محمد فتحي) الحق ومدي سلطان الدولة في تقييده.ط.1.مؤسسة الرسالة. بيروت. 1997.
67. // - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط.1. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1982.
68. دسوقـــــي (ناهد إبراهيم) دراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، الحركة الوطنية الجزائرية من 1918 – 1939 منشأة المعارف الإسكندرية 2001.
69. دويـــــدار (محمد) مبادئ الاقتصاد السياسي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.1981.

70. أبو ديـــاب (فوزي) المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية، دار النهضة العربية، بيروت. 1971.
71. الـــــــرّاوي (جابر إبراهيم) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، دار وائل للطباعة والنشر. الأردن، 1999.
72. ربـــــــــاط (أدمون) الوسيط في القانون العام، النظرية القانونية في الدولة وحكمها، ج2، ط2. دار الملايين، بيروت، لبنان 1971.
73. ربيـــــــــع (منيب محمد) ضمانات الحرية في مواجهة سلطات الضبط الإداري، كلية الحقوق، جامعة عين شمس. القاهرة. 1981.
74. رســــــلان (أنور أحمد) الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي. دار النهضة العربية. القاهرة.1971.
75. رضـــــــــا (محمد رشيد) الخلافة، تقديم، الطاهر بن عيسى، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر. 1992.
76. // - الوحي المحمّدي، دار الكتب، الجزائر. 1981.
77. الريـــــــس (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية الإسلامية. ط.5.دار المعارف.مصر.1969.
78. الزحيلـــــــي (وهبة) أصول الفقه الإسلامي. ط. 1. دار الفكر. دمشق. سوريا. 1986.
79. // - حقّ الحرية في العالم. ط. 1. دار الفكر، دمشق، سوريا. 2000.
80. أبو زهـــرة (محمد) تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، مصر. د. ت.
81. // - المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2. الجزائر. 1981.
82. // - في المجتمع الإسلامي. دار الفكر العربي. القاهرة.د.ت.
83. زيـــــــدان (عبد الكريم) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ط2، مؤسسة الرسالة، لبنان 1988.
84. // - أصول الدعوة، ط.3. دار عمر بن الخطاب. الاسكندرية 1976.
85. سابـــــــق (السيد) خصائص الشريعة الإسلامية ومميّزاتها، دار رحاب للنشر. الجزائر.1990.
86. // - عناصر القوة في الإسلام .ط.3. دار الكتاب العربي. بيروت، لبنان. 1978.
87. ساير دايـــر (عبد الفتاح) القانون الدستوري، دار الفكر العربي. القاهرة. د.ت.
88. سبايـــــن (جورج) تطور الفكر السياسي، ترجمة. د/راشد البراوي. دار المعارف. القاهرة. د. ت. الكتاب الخامس.

89. سعـــــد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية. 1930 – 1945. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة. 1975.
90. // - الحركة الوطنية الجزائرية، دار الآداب، بيروت، ط1. مارس 1969.
91. // - محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، بداية الاحتلال. ط3. المركز الوطني للنشر والتوزيع. الجزائر. 1982.
92. سعـــــد الله (عمر) حقوق الإنسان وحقوق الشعوب. العلاقة والمستجدات القانونية. ط. 2. ديوان المطبوعات الجامعية. ابن عكنون. الجزائر. 1994.
93. سعيـــــــد (صبحى عبده) الإسلام وحقوق الإنسان. دار النهضة العربية. القاهرة.1994
94. // - شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام. " دراسة مقارنة "دار النهضة العربية، القاهرة. 1999.
95. سلطانـــــــي (أبو جرة) الجزائر الجديدة، الزحف نحو الديمقراطية، زعياش للطباعة والنشر، الجزائر. د. ت.
96. السنهـــوري (عبد الرزاق أحمد) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة وتحقيق الدكتورين توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري. مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان. ط. 1. 2001.
97. ســـــــوار (محمد وحيد الدين) النزعة الجماعية في الفقه الإسلامي وأثرها في حق الملكية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر. 1986.
98. الشاطبـــي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي) الموافقات في أصول الشريعة. شرحه وخرّج أحاديثه، عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. د. ت.
99. الشاعـــــر (رمزي) الأديولوجيات وأثرها في الأنظمة السياسية المعاصرة. مطبعة جامعة عين شمس.1979.
100. الشـــــاوي (محمد توفيق) فقه الشورى والاستشارة.ط.2. دار الوفاء. للطباعة والنشر والتوزيع.المنصورة. القاهرة. 1994.
101. الشرقــــاوي (سعاد) النظم السياسية في العالم المعاصر. ط. 4. دار النهضة العربية، القاهرة 1998.
102. // - نسبيّة الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني، دار النهضة العربيّة، مصر. 1979.
103. الشرقــــاوي (سعاد) وناصف (عبد الله) نظم الانتخابات في العالم المعاصر وفي مصر، ط1. دار النهضة العربية – القاهرة. 1984.

104. شريـــــــط (الأمين) الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر. 1999.

105. الشعــــراوي (محمد متولي) أنت تسأل والإسلام يجيب. عدد.9. دار البعث. قسنطينة. الجزائر.1988.

106. شقيــــــــر (لبيب) تاريخ الفكر الاقتصادي، دار النهضة العربية. مصر.د.ت.

107. شلبــــــــي (إبراهيم) تطور النظم السياسية والدستورية، دار الفكر العربي – مصر، 1974.

108. شلبــــــــي (أحمد) موسوعة النظم والحضارة الإسلامية، ج3. السياسة في الفكر الإسلامي. ط.8، مكتبة النهضة المصرية. 2000.

109. شلتـــــــوت (محمود) الإسلام عقيدة وشريعة. ط. 12. دار الشروق، بيروت. لبنان. د. ت.

110. الشوكانـــــي (محمد بن علي بن محمد) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار، دار القلم. بيروت، لبنان. د. ت.

111. // - فتح القدير، مراجعة يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، لبنان. ط. 3. 1997.

112. شيبتوليـــــن. الفلسفة الماركسية اللينينية. ترجمة لويس اسكاروس، دار الثقافة الجديدة. القاهرة. د.ت.

113. صـــــــدوق (عمر) آراء سياسية وقانونية في بعض قضايا الأزمة، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، 1995.

114. صعـــــــب (حسن) إسلام الحرية لا إسلام العبودية، ط.3.دار القلم للملايين، بيروت. 1981

115. الصعيـــــدي (عبد المتعال) حرية الفكر في الإسلام. دار المعارف، القاهرة. جمهورية مصر العربية. 2000.

116. الطبـــــري (أبو جعفر محمد بن جرير) تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط. 3. 1991.

117. طبليــــــة (القطب محمّد القطب) الإسلام وحقوق الإنسان. دراسة مقارنة، ط.1. دار الكتاب العربي، القاهرة. 1976.

118. الطمـــــاوي (سليمان محمد) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي.ط.6. دار الفكر العربي. القاهرة.1996.

119. // - عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ط.2. دار الفكر العربي، القاهرة. 1976.

120. ابــن عاشور (محمد الطاهر) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، الدار العربية للكتاب. 1979.

121. // - مقاصد الشريعة الإسلامية، ط. 1. الشركة التونسية للتوزيع، تونس. 1978.
122. عبــد الخالق (عبد الرحمان) الشوري في نظام الحكم الإسلامي، الدار السلفية، الكويت.1975
123. عبـــــد ربه (محمد السيد) الأدلة المختلف عليها عند الأصوليين، مطبعة الحسين الجديدة. القاهرة، 1978.
124. عبــــــــده (محمد) الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية. الجزائر. 1987.
125. عثمــــــان (عبد الكريم) معالم الثقافة الإسلامية، ط.6. مؤسسة الرسالة، بيروت. 1981.
126. عثمــــــان (محمد فتحي) حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي.ط.1. دار الشروق. القاهرة.1982.
127. // - من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت.1984.
128. عجيلـــــــة (عاصم أحمد) ، وعبد الوهاب (محمد رفعت) النظم السياسية.ط.5. دار النهضة العربية. القاهرة. 1992.
129. ابن العربـــي (القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله المعافري) العواصم من القواصم، تحقيق، محبّ الدين الخطيب. ط. 3. المطبعة السلفية، القاهرة. 1387 هــ.
130. العربـــــــي (بلحاج) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر. 1992.
131. عصفـــور (محمّد) الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي .ط.1. القاهرة. 1961.
132. العطـــــــار (فؤاد) النظم السياسية والقانون الدستوري.ط.2. دار النهضة العربية. 1973
133. عطيـــــــة (نعيم) في النظرية العامة للحريات الفردية. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة. 1965.
134. العقـــــــاد (عباس محمود) الديمقراطية في الإسلام. دار المعارف. مصر. د.ت.
135. عمـــــــارة (محمد) الإسلام وحقوق الإنسان. ط 1. دار الشروق. مصر. 1989.
136. العمـــــري (أحمد سويلم) أضواء على النظم الإسلامية. ط 1976. مصر.
137. عميــــرة (عبد الرحمان) المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها.ط.3. دار الجيل. بيروت.1985.
138. العـــــوا (محمد سليم) في النظام السياسي للدولة الإسلامية.المكتب المصري الحديث .مصر.1975.
139. عــــــودة (عبد القادر) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج1 – ط1. دار النشر للثقافة. الإسكندرية 1949.
140. // - الإسلام وأوضاعنا السياسية. الزيتونة، للإعلام والنشر، الجزائر.د.ت.

141. العوضـــــي (أحمد) حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام. ط.1. دار النفائس، الأردن، 1992.
142. عياشـــــــي (حميدة) الإسلاميين الجزائريين بين السلطة والرصاص. دار الحكمة. الجزائر. 1992.
143. غانـــــــــم (إبراهيم البيومي) الحركة الإسلامية في الجزائر وأزمة الديمقراطية، أمة برس للإعلام والنشر. القاهرة. 1992.
144. الغزالـــــي (أبو حامد محمد بن محمد) فضائح الباطنية في الرّد على الباطنية والمستظهرين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر. مصر. 1964.
145. الغزالـــــي (محمد) الاسلام والاستبداد السياسي.تحقيق وتعليق.د/مسعود فلوسي.ط.1. دار ريحانة للنشر والتوزيع .الجزائر 1999.
146. // - فقه السيرة، مكتبة رحاب، الجزائر، 1987.
147. غطـــــــاس (اسكندرجرجس) الأسس الدستورية للتنظيمات السياسية في الدول الإشتراكية، دار الهناء. القاهرة. 1972.
148. الغنوشـــــــي (راشد) الحريات العامة في الدولة الإسلامية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان. ط.1. 1993.
149. غورباتشوف (ميخائـــيل) البرويسرويكا تفكير جديد لبلادنا والعالم، ترجمة، حمدي عبد الجواد. دار الشروق. ط. 2. القاهرة. 1988.
150. أبو فـــــارس (الشافعي) التنظيمات السياسية الشعبية، عالم الكتب، مصر. 1974.
151. أبو فـــــارس(محمد عبد القادر) الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي. شركة الشهاب. الجزائر. د. ت.
152. فـــــــاروق (عبد السلام) الإسلام والأحزاب السياسية. مكتبة قليوب للطبع والنشر. مصر. 1978.
153. الفـــــــــراء (أبو يعلى محمد بن الحسين) الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه، محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، لبنان. ط. 1983.
154. فـــــــــرج (السيد أحمد) السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية، ط.1. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة 1993.
155. فكــــــري (علي) أحسن القصص، الأئمة الأربعة وبعض الصالحين، ج. 4. ط. 4. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1975.

156. الفنجـــــري (أحمد شوقي) الحرية السياسية في الإسلام. ط.2. دار القلم، الكويت. 1983.
157. فهمـــــــــي (مصطفى أبو زيد) النظرية العامة للدولة في الديمقراطية الغربية والديمقراطية الماركسية والإسلام. منشأة المعارف. الإسكندرية.1985.
158. // - فن الحكم في الإسلام، ط.3، ديوان المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2003.
159. فـــــــوزي (أوصديق) الوافي في شرح القانون الدستوري. ط.1. السلطات الثلاث، ديوان المطبوعات الجامعية. ابن عكنون. الجزائر. 1994.
160. قـــــــــادري (عبد الله بن أحمد) الشورى، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة. 1986.
161. قاســم جعفر (محمد أنس) التنظيم المحلي والديمقراطية، " دراسة مقارنة ". مطبعة مورافتلي، القاهرة. 1982.
162. // - الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، دار النهضة العربية، القاهرة 1987.
163. القاسمـــــــي (ظافر) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية. ط. 5. دار النفائس، بيروت. 1985.
164. ابن قتيبـــــــة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) الإمامة والسياسة. تحقيق، طه محمد الزيني، دار المعرفة، بيروت. د. ت.
165. قربـــــــــان (ملحم) القانون الطبيعي ط.1. المؤسسة الجامعية .بيروت 1982.
166. القرضـــاوي (يوسف) الحل الإسلامي. فريضة وضرورة. الكتاب الثاني. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1974.
167. // - الخصائص العامة للإسلام، شركة الشهاب. الجزائر.1988.
168. // - مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام. دار الشهاب للطباعة والنشر،باتنة. الجزائر.1988
169. قطـــــــــب (سيد) العدالة الإجتماعية في الإسلام. الطبعة الشرعية السابعة، دار الشروق. القاهرة. 1980.
170. قطـــــــــب (محمد) شبهات حول الإسلام. دار الشروق، بيروت.د.ت.
171. // - مذاهب فكرية معاصرة.ط.1.دار الشروق. القاهرة.1983
172. ابن القيـــــم (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي) أعلام الموقعين عن هدي رب العالمين. ضبطه ورتبه وخرج آياته محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية ط2، بيروت 1993.
173. // - زاد المعاد في هدي خير العباد. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ت.

174. كامـــــــل (نبيلة عبد الحليم) الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة 1982.
175. ابن كثيـــــر (أبو الفداء عماد الدين) البداية والنهاية. ج5، ط.1. مكتبة المعارف. بيروت. 1966.
176. // - السيرة النبوية. ج4، دار المعرفة. لبنان. 1976.
177. لاغـــــــا (علي محمد) الشورى والديمقراطية، بحث مقارن، في الأسس والمنطلقات النظرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت. 1983.
178. لونيســــــي (رابح) الجزائر دوامة بين العسكريين والسياسيين. دار المعرفة، باب الواد. الجزائر. 2000.
179. ليلـــــــــة (محمّد كامل) النظم السياسية، الدول والحكومات. دار النهضة العربية، بيروت. لبنان. 1969.
180. لينيـــــــن (نيكولاي) المختارات. ترجمة ونشر. دار التقدم. موسكو.ط.1976.
181. ماهــــــــر (عبد الهادي) السلطة السياسية في نظرية الدولة، دار غريب للطباعــة. القاهــــرة. 1980.
182. المـــاوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، مصر، د.ت.
183. المبـــــــارك (محمد) نظام الإسلام – الحكم والدولة – ط. 3. دار الفكر، بيروت. 1400 هـ/1980م.
184. المباركفوري (صفي الرحمن) الأحزاب السياسية في الإسلام، إصدار، رابطة الجامعات الإسلامية، 1987.
185. متولـــــــــي (عبد الحميد) أزمة الأنظمة الديمقراطية، منشأة المعارف. الإسكندرية. 1974
186. // - الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية.ط.2. منشأة المعارف، الإسكندرية.1981.
187. // - الحريات العامة، نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها، منشأة المعارف، الإسكندرية. 1974.
188. // - الدولة في الإسلام، ومشكلة السيادة وسلطات الدولة في الإسلام، المجلد.2. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. 1978.
189. // - القانون الدستوري والأنظمة السياسية. ج.1.ط.4. دار المعارف. الإسكندرية. 1966/1965..

190. // - القانون الدستوري والنظم السياسية، بالإشراك مع د/ محسن خليل، ود/سعد عصفور، منشأة المعارف. الإسكندرية. د.ت
191. مجـــــذوب (محمد سعيد) الحريات العامة وحقوق الإنسان. ط. 1. جروس برس، طرابلس، لبنان، 1986.
192. محمـــــود (زكي نجيب) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية، فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف لها شخصيات إسلامية الدكتور محمود زكي نجيب. دار القلم، بيروت. لبنان.د.ت.
193. مدكــــور (محمد سلام) معالم الدولة الإسلامية. ط.1. مكتبة الفلاح، الكويت. 1983.
194. أبو المعاطي (ابو الفتوح) حتمية الحل الإسلامي، تأملات في النظام السياسي، شركة الشهاب. الجزائر. 1991.
195. ملحـــــــم (حسن) محاضرات في نظرية الحريات العامة.ط.2. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1980.
196. منيمنــــــة (جميل. م) مشكلة الحرية في الإسلام، ط.1، دار الكتاب اللبناني، بيروت. 1974.
197. المـــــودودي (أبو الأعلي) تدوين الدستور الإسلامي. دار الفكر. طبعة دمشق.1953.
198. // - نظرية الإسلام وهديه، دار الفكر، بيروت، لبنان 1967.
199. // - الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس. ديوان المطبوعات الجامعية. إبن عكنون. الجزائر. 1986.
200. // - الخلافة والملك، تعريب احمد إدريس. شركة الشهاب. الجزائر.1988.
201. // - نظرية الإسلام السياسية. مكتبة المنار. الكويت.د.ت.
202. المـــــوسوي (محمد) القرن الواحد والعشرين والبحث عن الهوية. دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان. 1991.
203. ميـــــــل (جون ستيوارت) الحرية، ترجمة طه السباعي، الهيئة المصرية للكتاب.1966.
204. الميلـــــــي (محمّد) ابن باديس وعروبة الجزائر، ط.2.الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر.1980.
205. النـــــــادي (فؤاد محمد) موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام. ط. 2. الكتاب الخامس، منشورات جامعة صنعاء 1980.
206. نجـــــــم (أحمد حافظ) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان. دار الفكر العربي. القاهرة، د.ت.
207. النحــــوي (عدنان علي رضا) الشورى لا الديمقراطية. ط. 2. دار الشهاب للطباعة والنشر. باتنة – الجزائر. 1987.

208. النّـــــدوي (أبو الحسن) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. ط.6. بيروت.1965.
209. نواصـــرية (صليحة) حماس الجزائر، وخيار المشاركة، الزيتونة للإعلام والنشر، ط. 2. مارس 2003.
210. النـــــووي (أبو زكريا يحيى بن شرف الدين) رياض الصالحين. شرح وتحقيق الحسيني عبد المجيد هاشم. دار الكتب الحديثة. القاهرة. 1970.
211. نيكســـــون (ريتشارد) الفرصة السانحة، ترجمة أحمد صدقي مراد، دار الهلال، مصر، 1992.
212. هـــــــارون (عبــد السلام) تهذيــب سيرة ابن هشام. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. د. ت.
213. هوريـــــــو (اندريه) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية. ترجمة، علي مقلد، شفيق حداد، عبد الحسن سعيد. ج.2.1.ط.2.الأهلية للنشر والتوزيع. بيروت.1977
214. هويـــــــدي (حسن) الشورى في الإسلام، مكتبة المنار الاسلامية. الكويت. 1975.
215. هويـــــــدي (فهمي) القرآن والسلطان، هموم إسلامية معاصرة، ط2. دار الشروق، القاهرة.1982.
216. وافـــــــي (علي عبد الواحد) الحرية في الإسلام، ط.3. دار المعارف، مصر. 1986. سلسلة اقرأ، رقم 304.
217. // - حقوق الإنسان في الإسلام. دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة. 1967.
218. وصفـــــــي (مصطفى كمال) مصنفة النظم الإسلامية. ط 1977، مصر.
219. يحـــــــي (جلال) السياسة الفرنسية في الجزائر من 1830 – 1959، دار المعرفة. القاهرة. ط. 1 سبتمبر 1959.

جـ المعاجـــم

1. إدريـــــــس (سهيل) قاموس المنهل، فرنسي عربي. ط. 1. دار الآداب، بيروت، لبنان. 1998.
2. صليبـــــــــا (جميل) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية، واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان. 1982.
3. عبد الباقـــي (محمد فؤاد) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة الكتب المصرية. القاهرة. 1364 هـــ.
4. الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب) القاموس المحيط. ط. 5. مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان. 1996.
5. ابن منظـــور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) لسان العرب، ط.1. مجلد. 4. دار صادر. بيروت. 1990.

د – الرسائل العلمية، البحوث المتخصصة والمقالات، والوثائق الرسمية

1) الرسائل العلمية

1. الأنصـــــاري (عبد الحميد إسماعيل) الشـــورى وأثرها في الديمقراطية، دارسة مقارنة. ط. 2. منشورات المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. د. ت.
2. جـــــــــدي (عبد القادر) حرية ممارسة الحقوق السياسية في النظام الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر. معهد الشريعة. قسنطينة. 1994.
3. الخالـــــــــدي (محمود عبد المجيد) قواعد نظام الحكم في الإسلام. ط. 1. مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع. الجزائر. 1991.
4. خضـــــــــــر (طارق فتح الله) دور الأحزاب السياسية في النظام البرلماني جامعة عين شمس. 1986.
5. الخطيـــــــب (زكريا عبد المنعم إبراهيم) نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة. مطبعة السعادة، ميدان أحمد ماهر، مصر. 1985.
6. الخطيـــــــب (نعمان) الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، جامعة عين شمس. 1983.
7. دبـــــــوس (صلاح الدين) الخليفة توليته وعزله. إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية. دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية. جامعة القاهرة. مطبوعة بمؤسسة الثقافة الجامعية. الإسكندرية. د. ت.
8. رحيـــــــم (كما صلاح) السلطة في الفكرين الإسلامي والماركسي ط1، دار النهضة العربية، القاهرة 1987.
9. رســــــلان (أحمد عبد الفتاح) الشورى في الإسلام، والفكر السياسي المعاصر. جامعة الأزهر. 1983.
10. سعـــــــداوي (عمرو عبد الكريم) التعددية السياسية في الجزائر 1989 – 1992، رسالة ماجستـــير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. 1998.
11. سميـــــــع (صالح حسن) الحرية السياسية. ط. 1. الزهراء للإعلام العربي. القاهرة. 1988
12. الصعيــــدي (حازم عبد المتعال) النظرية الإسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستوري الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة. 1986.
13. العيلـــــــي (عبد الحكيم حسن) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام. "دراسة مقارنة" دار الفكر العربي، القاهرة. 1983.

14.فتحـــــــــي (عبد الكريم) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي. "دراسة مقارنة" ط. 2. مكتبة وهبة. القاهرة، 1984.
15.كشاكـــــش (كريم يوسف أحمد) الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، كلية الحقوق. جامعة القاهرة. 1987.

2) البحـــــوث المتخصصـــــة والمقـــالات

أ – الدوريات والمجلات

1. إسحـــــــاق (خالد) الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية، بحث منشور بمجلة المسلم المعاصر السنة 11، عدد 44، 1985. ترجمة محمد فقي عيسى.
2. أميـــــــــن (جلال أحمد) الجدلية والاشتراكية العلمية، بحث منشور بمجلة مصر المعاصرة. عدد أكتوبر 1967.
3. برغوثـــــي (إيـــاد) الديمقراطية والتعددية في فكر وسلوك الإسلاميين الفلسطينيين، مجلة السياسة الدولية، عدد 117. جامعة النجاح الوطنية. نابلس. 1994.
4. بسيونـــــــي (عبد الغني عبد الله) بحث في ماهية الأحزاب السياسية المعاصرة وأنواعها ونظمها وتقدير دورها في النظم الديمقراطية، مجلة الدراسات القانونية، صادرة عن كلية الحقوق، جامعة بيروت العربية، عدد 1، مجلد 1، جويلية 1998. الدار الجامعية.
5. الجســــــــــر (نديم) فلسفة الحرية في الإسلام، وصلاحها لمعالجة مشاكل المجتمع الكبرى، بحث ضمن بحوث أخرى مجموعة في كتاب بعنوان "التوجه الاجتماعي في الإسلام"، صادر عن مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1971.
6. جـــــــــلال (محمد نعمان) المؤتمر السادس عشر للحزب الشيوعي الصيني، والتطور الفكري في الصين، مجلة الصين اليوم، مجلة شهرية تصدرها جمعية الرعاية الاجتماعية الصينية، الصين، عدد يناير، (جانفي 2003).
7. حامــــــــــــد (محمد بشير) الشرعية السياسية وممارسة السلطة. دراسة التجربة السودانية المعاصرة. المستقبل العربي، عدد 94. مجلة شهرية يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ديسمبر 1986.
8. أبو الحســـن (صديق عبد العظيم) الشورى الإسلامية والديمقراطية المعاصرة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة 9. عدد 22. مجلة تصدر عن مجلس النشر العلمي. جامعة الكويت. 1994.
9. الدسوقـــــــي (أيمن إبراهيم) المجتمع المدني في الجزائر، مجلة المستقبل العربي، عدد 259 سبتمبر 2000، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان.

10. رأفـــــــت (وحيد) القانون الدولي وحقوق الإنسان. مقالة رئيسية، المجلة المصرية للقانون الدولي. مجلد 33. 1977. تصدرها الجمعية المصرية للقانون الدولي.
11. السياسة الدولية، السنة 16. العدد 61 جويلية 1980. "ندوة حول حركة الإحياء الإسلامي ومظاهرها المعاصرة".
12. شافعـــــــي (بدر الدين) الديمقراطية في المغرب العربي، مجلة الديمقراطية، دورية متخصصة تعنى بالقضايا المعاصرة للديمقراطية، السنة 1. عدد. 4. خريف 2001. تصدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية. القاهرة.
13. صافـــــــي (لؤي) العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، عدد 11، ط. 1. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن – فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1996.
14. صعــــــب (حسن) الحرية الإسلامية، مقال منشور في جميل. (منيمنة) مشكلة الحرية في الإسلام، ط.1. دار الكتاب اللبناني، بيروت. 1974.
15. الصين 2003، دار النجم الجديد، بكين، الصين. 2003.
16. الصين بين يديك، (عدد خاص) دار النّجم الجديد. ط. 1. 1997. بكين، الصين.
17. الصيـــــــن، الحقائق والأرقام، دار النجم الجديد، بكين، الصين. 2002.
18. عبــــــد الله (ثناء فؤاد) إشكاليات التفاعل والحوار الحضاري بين العرب والحضارة الغربية في إطار متغيرات العالم الجديد. المستقبل العربي، عدد 167. يناير 1993.
19. أبو عــــزة (عبد الله) الشـــورى أم الاستبداد، مجلة المجتمع، عدد 38 الكويت. ديسمبر 1970.
20. عطيـــــــة (جمال الدين) حقوق الإنسان في الإسلام. حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. عدد 5. جامعة قطر. 1987.
21. عفيفـــــــي (مصطفى محمود) الديمقراطية السياسية بين الواقع والطموحات المستقبلية، مجلة الحقوق، عدد 2 لسنة 23. مجلة قضائية محكمة، تصدر عن مجلس النشر العلمي. الكويت. يونيو. 1999.
22. العلكيــــــم (حسن حمدان) حقوق الإنسان السياسية في الإسلام، قضايا إسلامية معاصرة، ط. 2، الناشر، مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة 1997.
23. العمـــــّار (منعم) الجزائر والتعددية المكلفة، في الرياشي (سليمان) وآخرون، "الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان 1996،

24. عمــــــارة (محمد) حول الخلاف بين الديمقراطية والشورى، جريدة الوفد المصرية، صادرة بتاريخ 16 جانفي 1992. القاهرة.
25. الغزالـــــي (أسامة) الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة كتب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر 1987.
26. غليـــــون (برهان) الإسلام وأزمة علاقات السلطة، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 12 أكتوبر 1989. بيروت. لبنان.
27. فاضـــــل (زكي محمد) نظرية العقد السياسي في الفكر السياسي الإسلامي، مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية، عدد. 5. يونيو 1965.
28. مفتـــــي (محمد أحمد) والوكيل (سامي صالح) النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية "دراسة مقارنة" كتاب الأمة، عدد 25. ط. 1. مركز البحوث والمعلومات. قطر. 1991.
29. الناصـــــر (خالد) حول مفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، رقم 4. ط. 2. مركز دراسات الوحدة العربية. القاهرة. 1984.
30. نافـــــع (إبراهيم) الصين معجزة نهاية القرن العشريــن، مطابع الأهــرام التجارية. ط. 1. القاهرة. 1999.
31. النبهـــــان (محمد فاروق) الدور التشريعي للدولة في نظر الإسلام، مجلة العربي، مجلة عربية مصــورة شهرية جامعة، تصدرها وزارة الإعلام بحكومة الكويت، عدد 296. جويلية 1983.

ب – الجرائــد الأسبوعيــة واليوميـــة

1. الأحداث، عدد 560 بتاريخ 08 مارس 2004 الجزائر.
2. أبو أنوغـــا (محمد) حوار بين رضا مالك، وسعيد سعدي. الخبر الأسبوعي، عدد 06 من 14 إلى 20 أفريل 1999. الجزائر.
3. جـــــرادي (عيسى) التعددية السياسية في الجزائر. رسالة الأطلس، وطنية حرة عدد 212 من 26 أكتوبر إلى 01 نوفمبر 1998. والعددان 218 و219، ديسمبر 1998. الجزائر.
4. الجريدة، يومية إخبارية، الخميس 08 أفريل 2004 الجزائر.
5. حريشـــــان (عبد القادر) رياح الثورة في ديار جبهة التحرير الوطني. السفير، أسبوعية شاملة، عدد 188 من 05 إلى 11 جانفي 2004. الجزائر.
6. الخبر، جريدة يومية، عدد 2224 بتاريخ 21 مارس 1998 الجزائر.

7. الخبر، جريدة يومية، عدد 4057 السبت 10 أفريل 2004 الجزائر.
8. الخبر، جريدة يومية، عدد 4058 الأحد 11 أفريل 2004 الجزائر.
9. راشدين (الحبيب) استحقاق وسّع القاعدة الشعبية للمصالحة. البلاد، يومية إخبارية، عدد 1339 الأحد 11 أفريل 2004. الجزائر.
10. سطورا (بن جامين) أولويات النظام الجزائري، الشروق اليومي عدد 1146 السبت 2004/08/07. الجزائر.
11. الشروق اليومي، إخبارية وطنية، عدد 1046 السبت 10 أفريل 2004. الجزائر.
12. الشروق اليومي، إخبارية وطنية، عدد 1047 الأحد 11 أفريل 2004. الجزائر.
13. النصر، جريدة يومية، عدد 11193 الخميس 08 أفريل 2004 الجزائر.
14. النصر، جريدة يومية، عدد 11195 السبت 10 أفريل 2004 الجزائر.

جـ - مواقع الانترنيت

1. شلبي (يوسف) حمى الانتخابات الرئاسية الجزائرية، والاحتمالات المجهولة. أفريل 2004.
- http:\\www.albayan-magazine.com\Filesaljeria\5.htm.
2. عميمور (محيي الدين) الانتخابات الجزائرية، المشكل والحل.
- http:\\www.Aljazeera.net/NR.exerce.G66552.C.A.htm.
3. النظام الأساسي للحزب الشيوعي الصيني 06 سبتمبر 1982.
- http:\\www.china.org.cn/arabia/42257.htm.
- http:\\www.china.org.cn/arabia/42258.htm.
4. يانغ فينغ تشون: النظام السياسي الصيني.
- http:\\www.china.org.cn/arabic/54316.htm.
- http:\\www.china.org.cn/a-zhengZhi/index.htm.
5. le système constitutionnel de la chine populaire.
- http:\\www.droitcons.citeglobe.com\chine.htm.
6. آراء حول الانتخابات الجزائرية.
- http:\\www.AlitijaLakhar.com/archive/50/under-scope50.htm#st.
- http:\\www.Aljazeera.net-depth/algeria-election2002/5/5.21.htm.
7. مجلس الأعمال الروسي العربي.
- http://www.russ arabbc.ru/arab/200403041425.4805.htm
8. موقع مصراوي للأخبار.
- http://news-masrawy.com/masrawynews/16122003/179961news.htm

3) الوثـــــائق الرسميـــة

أ) الدساتيـــــــر

1. دستور 08 سبتمبر 1963. الجريدة الرسمية. عدد 64. بتاريخ 10 سبتمبر 1963.
2. دستور 19 نوفمبر 1976. الجريدة الرسمية. عدد 94. بتاريخ 24 نوفمبر 1976.
3. دستور 23 فيفري 1989. الجريدة الرسمية. عدد 09. بتاريخ 01 مارس 1989.
4. دستور 28 نوفمبر 1996. الجريدة الرسمية. عدد 96. بتاريخ 08 ديسمبر 1996.

ب) القوانين والمراسيم

1. قانون رقم 11/89 مؤرخ في 05 جويلية 1989 المتعلق بالجمعيات السياسية، الجريدة الرسمية عدد 27 بتاريخ 05 جويلية 1989.
2. قانون رقم 06/90 مؤرخ في 27 مارس 1990 المتعلق بالانتخابات، الجريدة الرسمية عدد 13 بتاريخ 28 مارس 1990.
3. قانون رقم 06/91 مؤرخ في 02 أفريل 1991 متعلق بالانتخابات، معدل، ومتمم للقانون رقم 06/90. الجريدة الرسمية عدد 14 بتاريخ 03 أفريل 1991.
4. قانون رقم 17/91 مؤرخ في 15 أكتوبر 1991 معدل ومتمم للقانون رقم 06/91 المتعلق بالانتخابات. الجريدة الرسمية عدد 48 بتاريخ 16 أكتوبر 1991.
5. القانون العضوي رقم 07/97 صادر في 06 مارس 1997 المتعلق بنظام الانتخابات،
6. والقانون العضوي رقم 09/97 صادر في 06 مارس 1997 المتعلق بالأحزاب السياسية. الجريدة الرسمية عدد 12 بتاريخ 06 مارس 1997.
7. القانون العضوي رقم 04 – 01 مؤرخ في 07 فبراير 2004، يعدل ويتمم القانون رقم 07/97 المتعلق بنظام الانتخابات.
8. مرسوم رئاسي رقم 04 – 20 مؤرخ في 07 فبراير 2004 يحدث لجنة سياسية وطنية، لمراقبة الانتخابات الرئاسية لـــ 08 أبريل 2004.
9. تعليمة رئاسية مؤرخة في 07 فبراير 2004 تتعلق بالانتخابات لرئاسة الجمهورية. الجريدة الرسمية، عدد 09 بتاريخ 11 فبراير 2004.
10. مرسوم رئاسي رقم 91 – 196 مؤرخ في 4 جوان 1991، يقرر حالة الحصار. الجريدة الرسمية عدد 29 بتاريخ 12 جوان 1991.
11. مرسوم رئاسي رقم 92 – 44 مؤرخ في 09 فبراير 1992 يتضمن إعلان حالة الطوارئ. الجريدة الرسمية. عدد 10 بتاريخ 09 فبراير 1992.

12. إعلان المجلس الدستوري رقم 04/إ.م.د/ 04 مؤرخ في 22 صفر 1425 هــ الموافق 12 أفريل 2004 يتضمن نتائج انتخاب رئيس الجمهورية. الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية العدد 24 بتاريخ 18 أفريل سنة 2004.

جــ) المواثيق الوطنيـــــة

1. الميثاق الوطني سنة 1976.
2. الميثاق الوطني سنة 1986.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية "الفرنسية والإنجليزية"

1. Abbas (Farhat) La Nuit Coloniale, Presses de l'imprimerie R. Mourral. Paris, 1962.
2. Braud (Phillipe) La Nation de liberté Publique en Droit Français. Paris. 1968.
3. Burdeau (George) Les Libertés Publiques, 4ed, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris. 1972.
4. Burdeau (George) traité de science politique .T.3. Paris,1957.
5. Chernenko (Konstantin) Humain Rights in Soviet society, international publishers. New York. 1981.
6. Chevallier (Jean Jacques) Les grandes œuvres politiques, 3ed, Paris, 1952.
7. Colliard (Claude Albert) Les libertés publiques, 5ed, précis Dalloz, 1975.
8. Collot (Claude) les Institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830-1962) office des publications universitaires, Algérie. 1987.
9. Duverger (Maurice) les partis politiques .A. colin, Paris 1973.
10. Ellul (Jacques) , Changer de révolution, L'inéluctable prolétariat. Le seuil. Paris. 1982.
11. Favoreu (Louis) et Gaia (patrick), Ghevontian (Richard), Mélin-soucramanien (Ferdinand), pfersmann (Otto), Pini (Joseph), Roux (André), Scoffoni (Guy), Tremeau (Jérôme). Droit des Libertés fondamentales, 1er Ed. Dalloz, 2000. Paris.
12. Gordon (David) The Passing of French in Algeria, New York. 1966.
13. HART (H.L.A) Law Liberty and Morality, Oxford University Press. 1963.
14. Hauriou (André) et Sfez (Lucien) Institutions Politiques et Droit Constitutionnel. Ed. Montchrestien, Paris, 1972.
15. Hauriou (Maurice) Le Droit Constitutionnel et les Institutions Politiques. Paris. 1972.
16. Kaddache (Mahfoud) la Vie Politique à Alger de 1919-1939. Alger.1970.
17. Kapittant (R) Démocratie et participation. Paris, C. U. F. 1973.
18. Laski (Harorld) Rise of European Liberalism, London. 3ed 1959.

19. Leclercq (Claude) Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, 10[ed], litec , Paris, 1999.
20. Lénine (Nicolaï) The State and Revolution. Vanguard press, New York. 1962.
21. Lochak (Danièle) Les droits de L'homme, Editions la Découverte, Paris, 2002.
22. Luchaire (François) la Protection Constitutionnelle des Droits et des Libertés. Ed « Economica » Paris, 1987.
23. Madiot (yves) Droit de L'homme et Libertés Publiques, E[ed] Masson. 1976.
24. Manning (D.J) Liberation, Durham. London. 1967.
25. Meynaud (jean) les groupes de pression, Paris P.U.F.1969.
26. Meynaud (jean) Nouvelles études sur les groupes de pression en France, Paris, Colin, 1962.
27. Mourgeon (Jacques) Les droits de l'homme. «Que sais-je ». N° 1728 P.U.F.5[ed].
28. Prèlot (M) sociologie politique, Dalloz, Paris, 1973 .
29. Prèlot (M) l'histoire des ides politiques 2[ed], Paris , 1961.
30. Prélot (Marcel) et Boulouis (J) Institutions Politiques et Droit Constitutionnel, Dalloz 6[ed] Paris.
31. Raymond (Boudon) les méthodes en sociologie Paris, P.U.F, 1960.
32. Richard (Rose) Politics in England To day. London, Faber, 1974.
33. Rivéro (Jean) Les Libertés publiques, Themis. 1973.
34. Robert (Jacques) , Duffar (Jean) Liberté Publiques et droit de l'homme, Montchrestien, 1988.
35. Roche (Jean) , Pouille (André) Libertés publiques, mémentos, Dalloz 1990. Paris.
36. Sudre (Fréderic) Droit International et Européen des droits de l'homme. P.U.F.1989.